

ETHOS I WOLNOŚĆ

W poszukiwaniu etycznej wymowy
"Bycia i czasu" Martina Heideggera

Radosław Strzelecki

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków
Instytutu Filozofii

RECENZENT

prof. dr hab. Jacek Filek

PROJEKT OKŁADKI

Michał Sobkowiak

REDAKCJA

Robert Mitoraj

KOREKTA

Jadwiga Rolińska

SKŁAD I ŁAMANIE

Hanna Wiechecka

© Copyright by Radosław Strzelecki & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2006
All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody
Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa
Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ISBN 83-233-2123-X

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 012-631-18-81, 012-631-18-82, tel./fax 012-631-18-83
Dystrybucja: ul. Wrocławska 53, 30-011 Kraków
tel. 012-631-01-97, tel./fax 012-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl
Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków, nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
Rozdział I. Podstawowe ontologiczne ukonstytuowanie <i>Dasein</i>	9
Rozdział II. Inni i alienacja <i>Dasein</i>	37
Rozdział III. Właściwe bycie Sobą. W stronę innego	67
Zakończenie	101
Bibliografia	103

SŁOWO WSTĘPNE

Uprawiać etykę i przeczyć wolności, znaczyłoby to – godzić w podstawę własnego myślenia. Jakkolwiek podobne kuriozum nie jest tak rzadkie, jak mogłoby się wydawać, nie sprawia trudności, gdyż logicznie samo siebie obala. Zadziwiająco dobrym zdrowiem i powszechnym uznaniem cieszy się za to uporczywa tendencja do przedstawiania obecnie tak afirmowanej wolności zestawu rozmaitych zadań do spełnienia, przykazań do pieczołowitego przestrzegania, aby mogła ona cieszyć się mianem wolności prawdziwie „wartościowej”, prawdziwie „moralnej”, „przeciwnej samowoli” etc. Każda z wymienionych kwalifikacji jest oczywiście chlubna i może rzeczywiście nieodzowna jako tak potrzebny istocie ludzkiej ideał. Dlaczego jednak afirmacja wolności tak często idzie w parze z absolutnym brakiem zaufania do tejże, pozostaje niepojęte. W gąszczu norm etycznych i wdzięczących się ideałów istota rozumna i wolna miałaby być stale prowadzona za rączkę?

Od wolności generalnie *oczekuje się*; wolności przedstawia się uniwersalne cele, tak jakby ona sama nie polegała na dążeniu i nie pragnęła zespolenia z sensem. Zazwyczaj też czyni się ją gwarantem odpowiedzialności. Odpowiedzialność wtedy jest potrzebna do wprowadzenia idei człowieka jako istoty winnej.

Ontologia fundamentalna Martina Heideggera i współczesna filozofia odpowiedzialności, rozwijana przez myślicieli dialogicznych, zdają się dawać nam szansę na odparcie tej tendencji w myśleniu.

Rozprawa ta ma stanowić próbę odczytania *Bycia i czasu* jako dzieła z istoty również etycznego. Wbrew pokutującym jeszcze tu i ówdzie przekonaniom, ontologia fundamentalna Heideggera nie stanowi bowiem

zniesienia etyki, lecz raczej zniesienie sztucznej i umownej granicy między domeną ontologii a domeną etyki¹. Pytanie etyczne, jakim jest pytanie o wolność, nie powinno być ani prostą konsekwencją rozstrzygnięć ontologicznych, ani autonomiczną rzewną refleksją nad tym, jak być powinno, skoro i tak jest, i będzie inaczej i wszyscy o tym wiemy. Pytanie etyczne ma być pytaniem prawdziwie filozoficznym, co oznacza, że ma stać się ciągłym zapytywaniem i kształtowaniem bytu, zrębem życia prawdziwie filozoficznego, o którym Nietzsche słusznie twierdził, że potrzeba do niego przede wszystkim odwagi². A wówczas myśl, nie uderzając bynajmniej z koniecznością w wysokie tony, idzie ku swej gwiazdzie³, jak mówi Heidegger, i nie zwraca sobie głowy kwestią, czy jeszcze jest ontologią, czy już może jest etyką.

Wedle mojego najgłębszego przekonania, etyka w dziele Heideggera zaczyna się wraz z pytaniem o bycie. Podstawowe pytanie filozofii w ogóle, pytanie przesądzające o istocie ontologii fundamentalnej, jest zarazem pytaniem etycznym. Pytanie o sens bycia jest jednak niewyczerpane. Ostatecznie dzieło Heideggera, stanowiące próbę jego opracowania, staje się w przeważającej mierze ekspozycją bytu, którego szczególną cechą jest wolność do stawiania pytań, zawsze odsyłających ostatecznie do fundamentalnego pytania o sens bycia. Bytem tym jest człowiek w specyfice swego sposobu bycia jako otwartości.

W zgodzie z powyższym, podstawowe ontologiczne ukonstytuowanie tego bytu postaram się zinterpretować z perspektywy etycznej – co uczynię w rozdziale pierwszym. W rozdziale drugim pragnę przedstawić wyodrębnioną kwestię współbycia z innymi, z podkreśleniem zwłaszcza jej związku z tendencją bytu ludzkiego do zamykania się na swoją wolność. Rozdział trzeci stanowić będzie próbę pełnej eksplikacji etycznego sensu Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej.

¹ Pierwsza reakcja zachodniego świata filozoficznego na ogłoszenie *Bycia i czasu* zbliżała się raczej do interpretacji dzieła Heideggera jako unicestwienia etyki w imię ontologii podmiotu zamkniętego na jakąkolwiek komunikację z innym. Por. np. Emmanuel Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. Ewa Krasnowolska, Kraków 1964, s. 296 i 310–312.

² Por. Fryderyk Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. Leopold Staff, Kraków 1912, s. 138–139.

³ Por. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, za: Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 162.

Rozdział I

PODSTAWOWE ONTOLOGICZNE UKONSTYTUOWANIE *DASEIN*

„Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako *modus bycia* pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta – przez bycie. Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako *Dasein*”⁴.

Dasein – „bycie tu-oto” – jest określeniem bytu ludzkiego z uwagi na jego ontologiczną specyfikę. Nie jest jednak ono w pismach Heideggera, dla którego kluczowe znaczenie ma pojęcie różnicy ontologicznej⁵, prostym synonimem słowa „człowiek”. *Dasein* stanowi kwalifikację ontologiczną, „człowiek” jest terminem z płaszczyzny ontycznej. *Dasein* – to ostatecznie sposób bycia polegający, jak wskazaliśmy powyżej, na ustawicznym podnoszeniu pytania o bycie, co jest możliwe dzięki, przysługującemu *Dasein*, uprzedniemu rozumieniu bycia.

⁴ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1994, s. 11. Z uwagi na kontrowersyjny charakter przyjętego w przekładzie Bogdana Barana tłumaczenia terminu *Dasein* jako „jesteństwo” (jako że w tłumaczeniu tym z podstawowego określenia bytu ludzkiego wymyka się kluczowe przeciwieństwo dla Heideggera słowo „bycie” – niem. *Sein*) będziemy trzymać się w tej pracy terminu oryginalnego. Podobnie postąpimy również w przypadku terminu pochodnego – *Mitdasein* (w przekładzie Bogdana Barana tłumaczonego jako „współjesteństwo”).

⁵ Z uwagi na konieczność skoncentrowania się na naszym zasadniczym zadaniu rezygnujemy w tej pracy ze szczegółowego wprowadzenia w specyfikę myśli Heideggera, jak i ze szczegółowego referowania terminologii zastosowanej w *Byciu i czasie*. Wydaje się zarówno oczywiste, jak i konieczne przyjęcie tu założenia, że Czytelnik jest już w pewnym stopniu obeznany z tym dziełem.

Rozumienie bycia scharakteryzujemy w tym miejscu wstępnie jako – zapośredniczony przez stosunek do pewnego danego bytu – dostęp do bycia tego bytu i zawsze zarazem do bycia bytu własnego, polegający na uchwyceniu „jest” orzekanego o konkretnym bycie poprzez przypisany byciu tego bytu sens. Posłużmy się przykładem, aby wyjaśnić fenomen rozumienia w mniej hermetycznym języku. Posługując się pewnym przedmiotem, dajmy na to długopisem, daję wyraz swojemu rozumieniu jego bycia jako użytecznego dla mnie narzędzia. Tym samym daję wyraz swojemu rozumieniu siebie jako pewnego ośrodka aktywności, do którego odsyła narzędzie. Narzędzie samo w sobie, czyli poza swoim przeznaczeniem do pisania, np. przeze mnie, nie ma przecież żadnego sensu. Absurdalność bycia tego długopisu poza odniesieniem do mojego bytu odkryję nie wtedy, gdy nim piszę – bo wtedy spełnia on przecież swoją funkcję (tak doskonale, że nie pamiętam ani o jego, ani o własnym istnieniu) – lecz gdy np. ulegnie zniszczeniu: wówczas cała struktura odniesień wokół mnie ulegnie dekompozycji i bycie narzędzia, które już nie jest do niczego potrzebne (nie jest *poręczne*), narzuci mi się w sobie samym, w samym fakcie istnienia tego przedmiotu. Znamy oczywiście sposoby na odzyskanie zniszczonego narzędzia: jeśli jest zbyt cenne, wędruje do kosza i z czasem ulega utylizacji (czyli, było nie było, wraca w obręb ludzkiego świata). Może też być poruszającą duszę pamiątką, ale to już zależy ode mnie, czy zechcę je tak rozumieć. Zatem to, że *Dasein* odnosi się rozumiejąco do bycia, oznacza ostatecznie, że zarówno własny byt, jak i każdy byt napotkany w świecie ujmuję w perspektywie odkrytego czy nadanego mu przez siebie sensu, który wiąże z istnieniem tego bytu.

Rozumienie zostaje w *Byciu i czasie* określone jako egzystencjał, czyli pierwotny charakter bycia *Dasein*⁶. Kolejnym takim charakterem bycia jest bycie-w-świecie, czyli odniesienie do świata jako całości bytu, na którym zasadza się możliwość napotkania wszelkiego poszczególnego bytu. Tradycyjnie rozumiana relacja podmiotowo-przedmiotowa jest wedle Heideggera możliwa dopiero na gruncie bycia-w-świecie. W ten sposób zostaje w pewnej mierze rozstrzygnięta, trapiąca wielu myślicieli pohusserlowskich, także spoza szkoły fenomenologicznej, zagadka intencjonalności. Stawiane przez nich pytania wyrażają zasadniczo jedną naczelną wątpliwość – jak wytłumaczyć samą intencjonalność świadomości? Jak jest w ogóle możliwy intencjonalny stosunek do przedmiotu

⁶ Egzystencjał, orzekany o *Dasein*, jest odpowiednikiem kategorii, którą orzekamy o bycie istniejącym na sposób inny niż *Dasein* – czyli na sposób obecności (por. dalszą część wywodu).

świadomości? Pytanie to znajduje u Heideggera odpowiedź w koncepcji troski (*Sorge*) jako zasadniczego rysu stosunku *Dasein* do świata, stosunku opisywanego przez bycie-w-świecie.

Pierwszą rzucającą się w oczy dystynkcją, jaką wprowadza tu Heidegger w stosunku do koncepcji Husserla, jest radykalne zniesienie dystansu między *Dasein* a światem. Przede wszystkim uchylone zostaje, tak ważne dla Husserla, *epoché*. *Dasein* nie jest już niewykłanym w świat, niezaangażowanym obserwatorem, bawiącym się w eksperyment ze złośliwym demonem. *Dasein* jest „zanurzone” w świecie – i to nie tylko w tym sensie, że samo (przez pewien faktualny wymiar swojego istnienia) również stanowi byt wewnątrzświatowy. Istotny jest stosunek *Dasein* do bycia innych bytów i do własnego bycia z nimi i pośród nich. Odniesienie do świata Heidegger ujmuje jako zatroskanie (*Besorgen*). Będąc w-świecie (czyli nie w sensie „bycia gdzieś w jakimś świecie”, lecz „bycia na pewien sposób”), *Dasein* nieustannie troszczy się o to, co napotyka. Własne bycie oraz bycie innych bytów nie jest mu obojętne. Wszelkie działania, jakie podejmuje *Dasein*, są różnorodnymi sposobami przejawiania się zawsze tej samej troski o bycie. Przejawia się ona również w tych rodzajach bycia w świecie, które z perspektywy poziomu ontycznego są jej całkowitym zaprzeczeniem. Troska charakteryzuje *Dasein* ontologicznie; nie jest jego egzystencyjną możliwością, lecz podstawowym charakterem jego bycia. W tym sensie również zobojętnienie na otoczenie, apatia, bierny odpoczynek itp. nie stanowią przeciwieństwa zatroskania, lecz raczej pozwalają się ująć jako jego niepełny modus. Być dla *Dasein*, znaczy: być zatroskanym. Wybiegając nieco w przód w stosunku do porządku analizy Heideggera, powiedzmy już teraz: troska jest w ogóle sensem bycia *Dasein*. Tezę tę przyjdzie nam jeszcze przedyskutować. Na razie interesuje nas to, że dzięki specyficznemu sposobowi bycia *Dasein*, który polega na zatroskanym odniesieniu do świata, możliwa staje się relacja *Dasein* z innym bytem.

Tym samym może w ogóle zaistnieć świat jako system sensownych odniesień między rzeczami, które jako takie istnieją dla *Dasein* i którymi *Dasein* może się posługiwać jako poręcznymi narzędziami. Długopis, papier, lampa, pulpit i krzesło razem tworzą taki celowy system i – wyodrębnione jako pewna całość – stanowią element w ramach szerszego systemu, który (zarówno jako całość, jak i w każdej ze swych części) odsyła do *Dasein*. *Dasein* stanowi ostateczne przeznaczenie takiej celowej struktury; jako takie pozostaje niewykłane w łańcuch celów i środków, w którym cel przechodzi w środek i na odwrót, gdyż ostatecznie wszystkie narzędzia mają charakter środka wobec celu, jakim jest *Dasein*.

W ścisłym sensie *Dasein* nie należy zatem do tej struktury, niezależnie od charakteru swoich uposażeń, które przecież zarówno umożliwiają korzystanie z narzędzi we właściwym sensie, jak i czynią możliwym powiązanie z narzędziem tego rodzaju, że (w specyficznej postaci alienacji) również byt ludzki staje się elementem systemu, służącym określonej celowi. Z pewnością można wyróżnić wiele tego rodzaju sytuacji na poziomie ontycznym (marksistowski robotnik będący tylko dodatkiem do maszyny, remarque'owski żołnierz w okopie, mniej ważny od swojej broni i samego okopu). Zwróćmy jednak uwagę na fakt, iż tego rodzaju niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia czy samouprzedmiotowienia *Dasein* pozwala się adekwatnie opisać na płaszczyźnie ontologicznej dopiero przy pełnym ujęciu bycia-w-świecie, czyli dopiero na gruncie współbycia z innymi, w bardzo zresztą skonkretyzowanym modusie tegoż współbycia. Innymi słowy, jakkolwiek *Dasein* pojmuje siebie w odniesieniu do świata rzeczy, zawsze zachowuje swoją uprzywilejowaną pozycję celu absolutnego, na który ukierunkowane są wszystkie pozwalające się wyróżnić środki. Dopiero w ramach współbycia, czyli w szerszej perspektywie dzielenia świata z innymi, istnieje możliwość odwrócenia stosunku zależności między człowiekiem a rzeczą, zresztą tylko na poziomie ontycznym. Ontologicznie *Dasein*, którego aktywność stanowi warunek możliwości pojawienia się narzędzia i wyłonienia się świata jako kompletnego systemu rzeczy i narzędzi, zawsze pozostaje wolne w stosunku do wewnątrzświatowego bytu.

Zarówno rozumienie, jak i odsłanianie bycia poprzez stawianie pytań nie mają charakteru precyzyjnie zaplanowanej operacji poznawczej. *Dasein* odkrywa bycie, „ujawnia” je w toku rozświetlania mnogości aspektów każdego napotkanego bytu. Znaczy to, że właściwym i miarodajnym polem aktywności *Dasein* będzie nie tyle świadoma i zdystansowana refleksja teoretyczna, ile najbardziej nawet banalna codzienność jego bytowania; cokolwiek *Dasein* robi, jakkolwiek odnosi się do swojej codzienności, innych bytów, innych bytów o sposobie bycia tu-oto, zawsze daje wyraz swojemu nietematyzowalnemu rozumieniu bycia, którego sens na rozmaite sposoby odsłania. Znaczy to również, że właściwym obszarem badań, proponowanej przez Heideggera, egzystencjalnej analizy *Dasein*, która, jak pamiętamy, stanowi przygotowanie do postawienia pytania o sens bycia, będzie powszedniość ludzkiej egzystencji.

W powszedniości tej kluczową rolę odgrywa napięcie między dwoma biegunami: między możliwością, czyli możliwym byciem *Dasein*, a fak-

tycznością, czyli zakorzenieniem *Dasein* w bycie⁷. Wolność *Dasein* manifestuje się właśnie na styku możliwości i faktyczności. Wiążąc to z naszymi wcześniejszymi uwagami, powiedzmy już teraz wstępnie, że wolność bytu ludzkiego w ujęciu Heideggera koncentruje się na sensie bycia własnego bytu i każdego napotkanego bytu; wolność ta jest jednocześnie odniesieniem do pewnego odkrytego sensu i projektem pewnego sensu. Napięcie między możliwością, czyli pewnym, powziętym przeze mnie, wolnym projektem mojego bycia, a faktycznością osadzającą każdy mój projekt w wachlarzu tych właśnie, a nie innych możliwości, od początku przesądza o złożonym i na pozór paradoksalnym charakterze wykładni wolności w dziele Heideggera.

Już wstępna charakterystyka *Dasein* w *Byciu i czasie* zawiera, po pierwsze, rozumienie wolności jako przysługującej bytowi ludzkiemu w sposób niezbywalny i zarazem jako pewnej egzystencyjnej, opartej na tej fundamentalnej wolności, możliwości, która podlega własnej dynamice pozyskiwania bądź zraty w toku egzystencji. Po drugie, zawiera rozumienie wolności jako nieskrępowanej i sensotwórczej projektowości naznaczonej przecież zarazem skończonością rzuconego w świat i zawsze już uwikłanego w jakąś faktyczność bytu. Przypomnijmy te podstawowe określenia *Dasein*:

„Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany (*überantwortet*) na swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*”⁸.

Byt, który odnosi się do własnego bycia, zdobywa się na dystans względem swojej sytuacji ontycznej i przekracza ją, pojmując siebie jako coś więcej niż to, czym na poziomie ontycznym aktualnie jest. Tym samym zostaje otwarta dialektyka możliwości i faktyczności. „Odniesienie do własnego bycia”, czyli Heideggerowskie formalne pojęcie egzystencji jako sposobu bycia wyróżniającego *Dasein*, już samo w sobie stanowi zatem ukryty synonim wolności. To, co Heidegger nazywa faktycznością,

⁷ Pojęcie faktyczności ma sens w pełni czytelny w kontekście analiz Heideggera, których nie możemy uwzględniać na tym etapie naszej pracy. Z tego względu posługujemy się teraz sformułowaniami raczej intuicyjnymi niż ortodoksyjnie Heideggerowskimi. Pomóżmy sobie zatem przykładem: do faktyczności należeć będzie np. sam fakt istnienia (rzucenia w świat), fakt istnienia w tym, a nie innym czasie i miejscu, jak i istotne fizyczne uposażenie bytu ludzkiego (np. jego pleć). Nie wnikając w tym miejscu w złożoną analizę czasowości *Dasein* w *Byciu i czasie*, zaznaczmy jednak, że również przeszłość pozwala się ująć jako wymiar czasowości *Dasein* zdominowany przez faktyczność.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 58.

nie może być więc rozumiane jako bezwzględna determinacja bytu ludzkiego, niezależna od projektowości *Dasein*. Odniesienie do własnego bycia, egzystencja – to przekraczające aktualność bytu rozumienie siebie w perspektywie możliwości bycia. Z tego punktu widzenia wszelkie dające się wyróżnić w trakcie analizy ontologicznej charaktery *Dasein*, jak i ich konkretne egzemplifikacje na poziomie ontycznym, nie pozwalają się ująć jako istota *Dasein* w tradycyjnym sensie terminu „istota”. Gdy Heidegger pisze: „»Istota« *Dasein* tkwi w jego egzystencji”⁹, należy to rozumieć nie jako czysto negatywną próbę nawiązania polemiki z, dajmy na to, metafizyką tomistyczną, a zatem nie w sensie prowokacji polegającej na dokonaniu prostej inwersji w tradycyjnej tezie metafizycznej. Podobne rozumienie tej „kanonicznej” tezy egzystencjalizmu możliwe jest zresztą jedynie przy zlekceważeniu zasadniczej różnicy między treścią scholastycznego pojęcia egzystencji a jego, przedstawionym powyżej, rozumieniem przez Heideggera. „Istota” *Dasein* tkwi w jego egzystencji: znaczy to, że – w odróżnieniu od bytu o sposobie bycia obecności, czyli tego, który po prostu jest i jest tylko tym, czym jest – *Dasein* nie jest, lecz staje się; nie jest bytem obecnym, jak kamień czy drzewo, lecz zawsze jest swoimi – wyznaczonymi przez sytuację, będącą zawsze już wypadkową swobodnego wyboru sposobu bycia i faktyczności rzuconego w świat bytu – możliwymi sposobami bycia. Obierając jeden sposób bycia, *Dasein* zawsze wyklucza zarazem inny; egzystuje – czyli określa się w swoim byciu według swoich możliwości i przez swój wybór, przez swoje rozumienie sensu tego, co napotyka, kształtuje same te możliwości. Pojęcie istoty jest zatem w wywodzie Heideggera dalece umowne i służy wyłącznie podkreśleniu dynamiki egzystencji jako sposobu bycia przeciwstawionego obecności.

Odnosząc się do własnego bycia, *Dasein* zawsze pojmuje siebie jako swoją najbardziej własną możliwość. W tym sensie *Dasein* – jako że jest zawsze swoją możliwością bycia – jest zawsze wolne. Pojęcie wolności wstępnie zarysowuje się zatem w *Byciu i czasie* właśnie wokół tego pojmowania – projektowania – siebie w perspektywie swoich możliwości, zarazem ujawniając całą swoją złożoność, na którą wskazaliśmy wcześniej. W kolejnych częściach wyводу postaramy się to sprecyzować. Już teraz należy jednak zwrócić uwagę, iż w ujęciu Heideggera tam, gdzie zaczyna się wolność (jako pewna „istotowa” kwalifikacja ontologiczna), tam też daje od razu znać o sobie egzystencyjna możliwość jej zatrąty, łatwo uchwytywalna nawet w najbardziej trywialnych sposobach manife-

⁹ *Ibidem*, s. 59.

stowania się egzystencji na poziomie ontycznym. I tak np. *Dasein* zatracą swoją wolność, gdy pewną możliwość swojego bycia pojmują jako nieprzekraczalną konieczność, od której nie ma odwrotu. Jest to zaś możliwe przez przyjęcie zewnętrznego punktu widzenia, dyktatu opinii publicznej¹⁰, narzucającego jednostce np. określoną społeczną rolę. Wolność pozwoli się tu zatem ująć najprościej jako towarzyszącą mi w moim losie świadomość tego, że moje życie może toczyć się inaczej – i sama ta świadomość wystarczy. Radykalna życiowa konwersja, przejawiająca się np. w zmianie usposobienia, przyzwyczajęń, ucieczce od przyjętych wcześniej społecznych obowiązków też może przecież być wyrazem ulegania presji opinii publicznej. Temat ten rozwiniemy poniżej.

Podsumujmy dotychczasowe analizy następująco: utrata wolności jest możliwością bytu, który, jakkolwiek zawsze wolny przez sam fakt bycia egzystencją, na poziomie samej egzystencji i w jej toku nie posiada jednak wolności jako obecnej (istotowej w ścisłym metafizycznym sensie) własności. Innymi słowy, *Dasein* jest zawsze wolne – nie do pomyślenia byłby przecież byt transcendujący i zarazem ściśle zdeterminowany – ale właśnie jako wolne, jest zdolne do tego, by wieść egzystencję niewolniczą, czyli taką, która na mocy powziętego w wolności projektu bycia *Dasein* ma stale zaprzeczać możliwości powzięcia jakiegokolwiek indywidualnego projektu bycia.

Dasein jest zawsze nieobojętne na swoje bycie; rozumie je zawsze jako „moje” bycie, bycie „mnie” jako szczególnego, egzystującego bytu. Egzystencja jako odniesienie do własnego bycia, rozumianego wedle rozpostartych przed *Dasein* możliwości bycia, wiąże się ściśle z pierwotnym określeniem *Dasein* przez moją (Jemeinigkeit). Jak powiedzieliśmy powyżej, *Dasein* jest w fundamentalny sposób wolne od tego, by podejmować bądź odrzucać swoją wolność. Jest to struktura identyczna z następującą: byt, który nie jest w sensie obecności, lecz egzystuje i w swej egzystencji jest zainteresowany, skoncentrowany na swoim byciu, na gruncie tej moją bycia może egzystować w sposób właściwy lub niewłaściwy. Wprowadzenia przez Heideggera tej dychotomii – egzystencja właściwa/egzystencja niewłaściwa – nie należy przy tym rozumieć jako (nieuzasadnionej wszak w świetle założeń ontologii fundamentalnej) próby wartościowania rozmaitych *modi* egzystencji, lecz jako wyciągnięcie konsekwencji z pierwotnego określenia egzystencji przez moją. Idzie zatem o to, że ponieważ bycie jest zawsze moje i zawsze odnoszę się do siebie jako do pewnej własnej możliwości bycia tak-a-tak,

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 181–182.

mogę wybierać siebie bądź wybierać zatrącić siebie; mogę zatem uczynić swoją egzystencję własną bądź niewłasną. Egzystencja niewłasna, tj. niewłaściwa, nie jest zatem wcale niżej kwalifikowana aksjologicznie (jako że egzystencja w ogóle nie podlega kwalifikacji aksjologicznej). Egzystencja niewłaściwa nie będzie stanowić również jednak egzystencji w jakiś sposób niepełnej czy gorszej ontologicznie. Tak przynajmniej *explicitie* twierdzi Heidegger¹¹. Do tej kontrowersyjnej kwestii będziemy musieli jeszcze powrócić w dalszej części tej pracy.

Postawiliśmy zatem znak równości między egzystencją właściwą (w rozumieniu przedstawionym powyżej) a wolnością. Wypadałoby to wszakże jeszcze szczegółowo uzasadnić. Wpierw jednak musimy odnieść wypracowane powyżej wnioski do zasadniczej struktury bycia *Dasein*, mianowicie do egzystencjałów konstytuujących samo bycie-w, dzięki czemu będziemy mogli w pełni uchwycić istotę związku między przedstawionymi powyżej momentami struktury bycia-w-świecie: między *Dasein* a światem. Pozwoli to nam równocześnie pogłębić rozumienie wielu wprowadzonych już pojęć, z pojęciami projektu, możliwości i faktyczności w pierwszym rzędzie, jak i osadzić całą dalszą analizę we właściwej dla niej perspektywie pierwszej osoby, perspektywie samego *Dasein*.

Być tu-oto, być przytomnym swojemu byciu – znaczy to: być w swoim byciu otwartym. Byt ludzki egzystencjalnie charakteryzuje otwartość. Oznacza to, iż *Dasein* jest z istoty zawsze otwarte na świat, który funduje właśnie dzięki swej otwartości. Jest otwarte na inny byt, który może, egzystując w świecie, napotkać, co oznacza, że w swojej otwartości ustanawia go dla siebie – np. jako obecny byt. Otwartość przejawia się w rozumieniu, a ściślej: jest warunkiem dostępności sensu i zarazem jest zawsze otwartością na sens. Otwartość jako określenie egzystencjalne umożliwia w ogóle bycie-w-świecie, jest bowiem warunkiem zaistnienia czegokolwiek dla świadomości konstytuującej – przy-tomności.

„*Lumen naturale* w człowieku, jak to się ontycznie obrazowo powiada, nie oznacza nic innego, jak właśnie egzystencjalno-ontologiczną strukturę tego bytu, to, że *jest* on w taki sposób, by być swoim »tu oto«. Że jest on »oświecony«, oznacza: oświecony w sobie samym *jako* byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, iż on sam *jest* prześwitem. Tylko tak egzysten-

¹¹ „Niewłaściwość *Dasein* nie oznacza jednak wcale jakby »mniej« bycia lub »niższego« stopnia bycia. Może ona raczej określać *Dasein* wedle jego najpełniejszego uokretnienia w sferze jego zajęć, emocji, zainteresowań, korzystania z przyjemności” (*ibidem*, s. 59–60).

cialnie oświetlonemu bytowi coś obecnego staje się w świetle dostępne, w mroku skryte. (...) *Dasein jest swą otwartością*”¹².

Cytowany powyżej fragment ma koronne znaczenie nie tylko dla tezy, którą zamierzamy teraz naświetlić. Całkowicie bowiem uzasadnione wydaje się przekonanie, że fragment ten zapowiada już najwyraźniej najbardziej istotową tendencję późniejszego rozwoju myśli Heideggera. Nie ma tu jeszcze mowy o *alethei*, ale wiemy już, że ruch transcendencji *Dasein* umieszcza w czasie samą prawdę o bycie: odsłaniając jeden jego aspekt, zarazem zakrywa inne, aby później móc je z mroku wydobyć.

Na razie zwróćmy uwagę na dwie rzeczy: po pierwsze, Heidegger *explicite* i zarazem bardzo mocno wiąże tutaj swoją wykładnię bytu ludzkiego z europejską tradycją filozoficzną. Samo pojęcie *lumen naturale*, przyrodzonego światła rozumu, jakkolwiek wywodzi się z myśli chrześcijańskiego średniowiecza (zostało sformułowane po raz pierwszy bodajże w dziele Augustyna z Hippony), jest dzisiaj w najoczywistszy sposób kojarzone zwłaszcza z Kartezjuszem. To, jaki historyczny punkt odniesienia tutaj obierzemy, może w znacznym stopniu wpłynąć na charakter naszej interpretacji powyższego fragmentu. Swoboda, z jaką Heidegger nawiązuje w cytowanym fragmencie do pojęcia *lumen naturale*, pozwala sądzić, iż idzie mu generalnie o pewien wspólny mianownik dla przedkartezjańskiego i kartezjańskiego znaczenia tego pojęcia. Sądzimy zarazem, że będzie tu z pożytkiem dla naszej analizy odwołać się raczej do Kartezjańskiej koncepcji przyrodzonego światła rozumu, zwłaszcza iż ontologia fundamentalna jest budowana przecież zasadniczo w nawiązaniu (i w opozycji) do Kartezjańskiej ontologii obecności. Nie byłoby zresztą żadnej zbieżności między koncepcją otwartości u Heideggera a poglądem o *lumen naturale* jako swego rodzaju odbłasku boskiej iluminacji (jak zapewne należałoby tłumaczyć sobie to pojęcie w duchu augustyńskim).

W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza *lumen naturale* stanowi niezależną od jakiejkolwiek zewnętrżności, pierwszą i konstytutywną cechę człowieka. Jest jego najbliższą, pierwszą (choć nie tak wzniosłą jak wiara) i najpewniejszą władzą poznawczą. Jest też biczem na złośliwego demona, stanowi zatem fundament wolności ludzkiej. Pisz o tym Kartezjusz:

„Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez przyrodzone światło rozumu (jak np. że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję itp.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna [zdolność poznawcza

¹² *Ibidem*, s. 189.

– R.S.], której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu rozumu i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą”¹³. (*Medytacja III*)

Warto przytoczyć w tym miejscu jeden jeszcze fragment z *Medytacji*:

„Po wtóre, nie postawiłem pytania, co stanowi moją przyczynę, (rozważając siebie) jako złożonego z umysłu i z ciała, lecz ściśle jedynie jako będącego rzeczą myślącą. (...) W ten sposób bowiem mogłem się o wiele lepiej uwolnić od przesądów, baczenie zważać na przyrodzone światło rozumu, pytać samego siebie i w sposób pewny stwierdzić, że nie może być we mnie nic takiego, czego bym w żadnej mierze nie był świadomy”¹⁴. (*Odpowiedź na zarzuty pierwsze*)

Myśl Kartezjusza (a także filozofia pokartezjańska) płynnie przechodzi zatem od przyjęcia w człowieku *lumen naturale* do koncepcji człowieka jako doskonałej samowiedzy, jako bytu absolutnie dla siebie przejrzystego. Przy tym ciało, jako ciemne źródło przesądów, zostaje oddalone – pozostaje człowiek określony jako krystalicznie czysta rzecz myśląca, *res cogitans*. Absolutna racjonalność bytu ludzkiego doskonale godzi się z jego absolutną autonomią. Wolność jest wolnością myśli, akt woli stanowi *cogitatio* na równi z aktem poznania. Jedność bytu ludzkiego, totalność człowieka w każdym podmiotowym akcie, została osiągnięta za cenę redukcji bytu ludzkiego i jego izolacji w czystej – chciałoby się rzec – podmiotowości. W rezultacie człowiek kartezjański jest wolny i jest wolny od razu w sposób paradoksalny: posiada wolność jak – mówiąc znowu językiem Heideggera – obecną własność.

Człowiek kartezjański jest panem swojej wolności i zwraca ją w stronę świata rzeczy. Świat ten, domena *res extensa*, nabiera realności z chwilą przebudzenia się wolności ludzkiej i odtąd pozostaje polem jej swobodnego działania. To prawda, że w świecie tym Bóg stanowi dla nas w absolutnej swobodzie wszelkie (zarówno moralne, jak i np. matematyczne) prawa, ale ten Bóg to przecież w ostatecznym rozrachunku wolność, jaką już znamy, tyle że po prostu najkonsekwentniej pomyślana i dodatkowo obleczona w szatę świętości¹⁵. Może warto porzucić zatem rozróżnienie na taki czy inny podmiot wolności u Kartezjusza i zastanowić się nad samą wolnością: jest ona najniżej i najniebezpieczniej absolutną auto-

¹³ René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 60.

¹⁴ *Ibidem*, s. 115–116.

¹⁵ Akceptujemy w tym miejscu interpretację *Medytacji* dokonaną przez Jeana Paula Sartre’a w eseju *Wolność kartezjańska*, tłum. Irena Tarłowska [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. II, s. 309–330.

mią substancji myślącej względem substancji nie tyle nawet rozciągłej, ile biernej. Przepaść między dwoma typami substancjalności pozostaje zarazem gwarancją tej autonomii, jak i faktycznego panowania *res cogitans*: wolność ucieka tu przed zakotwiczeniem w *res extensa*; jednocześnie nieustannie wyprawia się na drugą stronę i swobodnie sobie tam hasa. Dlatego właśnie w wolności kartezjańskiej można doszukiwać się właściwej intelektualnej przyczyny angeliczności, jak mówił Lévinas, absolutnej wolności bytu-dla-siebie u Sartre'a. Być może zresztą Lévinas nie docenia Sartre'a – dramat bytu-dla-siebie u Sartre'a polega przecież na ciągłym zmaganiu z bytem-w-sobie. Wolność sartre'owska nie buja w obłokach, tylko grzęźnie w „błocie” bytu i wciąż na nowo w pocie czoła się z niego wydobywa. Jeśli zarzut angeliczności miałby odnosić się raczej do wynikającego z ontologii Sartre'owskiej postulatu etycznego (ewentualnie: godzić w jego niemożliwość), nie byłby to wcale zarzut o wiele bardziej usprawiedliwiony. Inny u Sartre'a jest rzeczywiście zagrożeniem mojej wolności – jest najpierw zagrożeniem, lecz nie musi być nim stale; rzecz w tym, by ten etap przekroczyć¹⁶.

Ta kwestia jednak nie powinna nas w tej chwili zatrzymywać. Istotna jest teraz dla nas modyfikacja tej, dominującej w nowożytnej filozofii kontynentalnej, koncepcji wolności, modyfikacja, jakiej dokonuje Heidegger. *Dasein* z okresu *Bycia i czasu*, jakkolwiek nie jest w tym stopniu określone przez swoje ucieleśnienie jak chociażby Lévinasowski Toż-Samy, rozkoszujący się zaspokajaniem swoich potrzeb¹⁷, niemniej pozostaje określone w swojej faktualności. Nie ma tu też ani przeciwstawionej przytomności biernej *res extensa*, ani wrogiego wolności bytu-w-sobie. Byt obecny jawi się *Dasein* nie tyle jako jego własność i domena, ile jako zadanie bycia ujawnionym w swoim byciu. To, co *Dasein* napotyka, nie musi być obcą rzeczą albo jedynie narzędziem mającym służyć. Zadanie dla *Dasein* oznacza w pewnym sensie również szansę dla *Dasein*.

Na czym polega tego rodzaju istotne *novum* w myśli Heideggera w stosunku do koncepcji Kartezjusza, wyjaśnia Krzysztof Michalski:

„Przede wszystkim (...), okazuje się, że bezpośredniość wiedzy o sobie, w którą wierzyła filozofia nowożytna od Kartezjusza do Husserla, jest mitem – a więc że byt, o który chodzi, ujawnia sam siebie tylko za pośrednictwem

¹⁶ Por. Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski, Warszawa 1998, s. 61. Bardziej precyzyjną eksplikację „problemu sartre'owskiego” znajduje Czytelnik w trzecim rozdziale tej rozprawy.

¹⁷ Por. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 141–145.

innych bytów. Byt ów więc (...) jest jakby kręgiem światła, w którym wychodzi na jaw on sam i to, co także jest. W toku jego egzystencji otwiera się jakby to, co jest, ujawnia się byt w ogóle; on sam i reszta bytu”¹⁸.

Po drugie, w interesującym nas fragmencie poświęconym otwartości, bycie *Dasein*, scharakteryzowane wcześniej jako transcendencja, zostaje bodajże po raz pierwszy w tak wyraźny sposób w *Byciu i czasie* ukazane z perspektywy ontologicznego powiązania procesu ujawniania prawdy bycia z możliwością egzystowania właściwego. Wolność egzystencji, właściwość (własność) egzystencji, okazuje się synonimem egzystencji autentycznej. Wprowadzone zostaje pojęcie prześwitu, przez co bardzo wyraźnie zostaje ukazana rola *Dasein* jako depozytariusza bycia. Zaznacza się tu również ciekawy problem: skoro do jakiegokolwiek ujęcia siebie *Dasein* dochodzi za pośrednictwem poznania innego bytu, powstaje przewrotne, być może, pytanie – jak dalece ontyczne uwarunkowanie indywidualnej (tj. danej dowolnej) egzystencji może wpłynąć na jej taką czy inną konkretyzację własnego charakteru ontologicznego – czyli np. w jakiej mierze może wpłynąć na uczynienie przez *Dasein* swojej egzystencji właściwą lub niewłaściwą? Czy tego rodzaju pytanie rzeczywiście może poważnie zakwestionować prymat poziomu ontologicznego, będziemy mogli jednak odpowiedzieć dopiero w trzecim rozdziale naszej pracy, wyjaśniawszy sobie przedtem w pełni pojęcia faktyczności i możliwości, jak również rolę ontologicznego fenomenu trwogi.

Wzmiankowaliśmy już, że otwartość *Dasein* dokonuje się w rozumieniu. Inne obok rozumienia modusy otwartości to położenie i mowa. Wszystko są to pierwotne charaktery bycia *Dasein*. Rozumienie i położenie otwierają *Dasein* we właściwym sensie. Mowa zaś jest „artykulacją zrozumiałości”¹⁹. Postaramy się teraz możliwie krótko omówić każdy z tych fenomenów.

Postępując w tym miejscu linearnie za analizą Heideggera, rozpoczniemy od położenia (*Befindlichkeit*). Pod tym terminem egzystencjalnym ukrywa się ontyczny fenomen nastroju, dokładniej: fenomen bycia nastrojonym, przenikający na wskroś powszedniość egzystencji. Cała analiza Heideggera zmierza w tym miejscu do wykazania, jak dalece ten łatwo uchwytywalny na poziomie ontycznym fenomen odsyła do najgłębszej charakterystyki ontologicznej *Dasein*. Zobaczmy zatem, w jakim sensie nastrój otwiera *Dasein*, czyli – w jaki sposób stawia egzystującego w jego „tu-oto”.

¹⁸ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna, op.cit.*, s. 64.

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 228.

Na pozór nastrój pozwala się pojąć filozoficznie co najwyżej jako pewne emocjonalne zabarwienie podmiotowego aktu. Kruchosć i ulotność nastroju, łatwość, z jaką jeden nastrój przechodzi w inny, mogłyby skłaniać do wniosku, że w samym fakcie bycia w taki czy inny sposób nastrojonym nie ma nic, co mogłoby angażować poważnie refleksję teoretyczną. Nadto, o ile nawet tego rodzaju „zabarwienie emocjonalne” aktu może rzeczywiście wpłynąć w sposób istotny na jego charakter i, dajmy na to, ewentualne zdobywcze poznawcze, jak to faktycznie łatwo możemy zaobserwować, o tyle myśl kartezjańsko-husserlowska byłaby raczej skłonna opatrywać ten fenomen znakiem negatywnym. Idąc konsekwentnie za Kartezjuszem, należałoby chyba upatrywać w nastrojowości zgubnego wpływu cielesnego wymiaru ludzkiego istnienia na prawomocną aktywność poznawczą podmiotu, czyli – zamachu na suwerenność *res cogitans*. *Cogitationes* tracą przecież wówczas swoją doskonałą przejrzystość, co sprawia, iż poznanie jako takie wyzbywa się swojej uniwersalności. Nic już wtedy nie maskuje – zauważmy – subiektywizmu wpisanego w istotę tej myśli. Z perspektywy tradycji pokartezjańskiej, z perspektywy nawet fenomenologii Husserla, nastrojowość bytu ludzkiego musi być odczytywana zupełnie przeciwnie, niż czyni to Heidegger w *Byciu i czasie* – czyli musi być odczytywana jako zamykająca podmiotowi dostęp do prawdy o jakimkolwiek poznawanym bycie. Tym trudniejsze staje się zadanie egzystencjalnej analityki *Dasein*: Heidegger musi bronić nastrojowości z jednej strony przed powszechnym lekceważeniem, z drugiej strony przed filozoficzną, nie tylko zresztą pokartezjańską, lecz neopozytywistyczną zwłaszcza, krytyką, upatrującą w poważnym traktowaniu nastrojowości już to subiektywistyczny sentymentalizm, to znów groźną irracjonalistyczną czy wręcz nihilistyczną tendencję do deprecjowania prawomocności wyników poznania naukowego.

Przede wszystkim, to, co zdaje się ujmować nastrojowości powagi fundamentalnego określenia ludzkiego bytu – swoista nieuchwytność nastroju dla samej świadomości, dynamika jego zmienności, specyficzne zubożenie, jakie ogarnia człowieka wobec tego, „jak mu jest” pośród powszedniej krzątania w świecie – wszystko to jest dla Heideggera właśnie dowodem na ontologiczną doniosłość tego fenomenu. Podkreślić należy zwłaszcza prymat nastroju względem zarówno wszelkiej teoretycznej conceptualizacji, jak i refleksji, do jakiej zdolne jest *Dasein*. Po pierwsze, jakąkolwiek uchwytą postać ontyczną przybiera nastrój, sam nastrój jako taki nieodmiennie towarzyszy *Dasein*. Po drugie, towarzyszy mu w taki sposób, że bez względu na to, jak przedstawilibyśmy sobie byt ludzki, zawsze jest on już jakoś nastrojony. W tym nastrojeniu

był ludzki wkracza w każdą kolejną bytową sytuację. Odkrywając, „jak mu jest”, odkrywa zarazem owo „jak” samej tej sytuacji – tzn. w specyficzny sposób przygotowuje to, co ma go spotkać. Otwartość *Dasein* umożliwia otwartość bycia. Wprowadzając *Dasein* w pewien sposób bycia tak-a-tak, nastrój otwiera *Dasein* na bycie. I tak np.

„Często utrzymujący się jednostajny i błady »brak nastroju«, czego nie należy mieszać ze złym nastrojem, bynajmniej nie jest [pod względem ontologicznym – R.S.] niczym, jako że w nim właśnie *Dasein* samemu sobie »obrzydło«. Bycie ujawniło się jako ciężar. Dlaczego – nie wiadomo. I *Dasein* nie może nic o tym wiedzieć, gdyż możliwości otwierania przez poznawanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje, w których *Dasein* staje wobec swojego bycia jako »tu oto«. Z kolei podniosły nastrój może uwolnić od ujawnionego ciężaru bycia; także ta możliwość nastroju otwiera charakter ciężaru bytowania – nawet odeń uwalniając. Nastrój ujawnia »jak komuś jest«. Przez to, »jak komuś jest«, bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego »tu oto«²⁰.

W jaki jednak sposób przedstawia się to fenomenalnie? W jaki sposób stanie-w-otwartości-swojego-bycia-dzięki-nastrojowi pozwala się adekwatnie opisać ontycznie i nadto jeszcze w sposób pozytywny? Stawiając tego rodzaju pytania, uwydatniamy wątpliwość, jaką może budzić nadmiar cudzysłowów, przez które Heidegger zdaje się odwoływać wprost do naszego bezpośredniego poczucia własnego nastrojenia. Czy zatem uprawnione będzie takie jeszcze postawienie sprawy: faktycznie, zawsze jakoś mi jest; rzeczy i ludzie mienią się barwami moich nastrojów – co z tego jednak wynika dla mojej relacji ze światem? Czy nie mamy tu po prostu do czynienia z wymyślną interpretacją – trywialnego w gruncie rzeczy – zjawiska, które nie ukierunkowuje mojego powszedniego życia bardziej niż, dajmy na to, nacisk czynników zewnętrznych, których świat – niech będzie, że ogół wewnątrzświatowego bytu – jakkolwiek bym go ubarwiał, nigdy mi nie szczędzi? W pytaniach tego rodzaju kryje się jednak wyraźna presupozycja: taka mianowicie, iż o nastroju – o każdym nastroju – możemy zawsze mówić z dystansem niezbędnym do autonomicznej refleksji poznawczej: jeśli nie bezpośrednio, to w każdym razie z pewnej perspektywy czasowej. Tymczasem fenomen nastrojenia ma to do siebie, że nie jest po prostu absolutnie bliski człowiekowi. Nie można być bez nastroju, tak jak przyroda (i człowiek jako część przyrody) nie może się obyć bez jakiejś pogody. Nie możemy jednak mówić o nastroju w rozumieniu przedstawionym przez Heideggera (i takim, który interesuje Heideggera) w takim sen-

²⁰ *Ibidem*, s. 191.

się, jak możemy np. rozmawiać o aktualnej pogodzie. Nie wystarczy przy tym powiedzieć, że nie jesteśmy do końca świadomi swojego nastroju. W zgodzie z intencjami Heideggera należałoby raczej powiedzieć, że możemy być czegokolwiek świadomi – a świadomi jesteśmy zawsze czegoś w pewnym „jak” naszego bycia i w pewnym „jak” jawienia się tego, co nam się zjawia – dzięki temu, że pierwotnie jesteśmy nastroszeni. Dlatego też Heidegger nie koncentruje się na tropieniu sposobu, w jaki ontologiczna struktura *Dasein* przejawia się w ontycznie określonym, konkretnym nastroju (przykłady podane przez niego, wyjąwszy analizę lęku, która pełni już nową funkcję w całości egzystencjalnej analityki *Dasein*, cechuje zresztą pewną nonszalancją); istotne jest dla niego samo objawienie się ciężaru bycia (por. wcześniejszy cytat) w chwili, gdy do *Dasein* w jego *powszechnym* nastroszeniu dociera jedynie to, „że jest i ma być”, ale „skąd” i „dokąd” owego bycia pozostaje przed nim nieodmiennie zasłonięte²¹.

Powyższe uwagi rzucają od razu światło na kolejną kwestię, którą zasygnalizowały nam postawione wcześniej pytania. Łatwiej będzie nam teraz sprecyzować zależność między nastrojowością *Dasein* a jego byciem-w-świecie. Problem polega na tym, że *Dasein* nie jest suwerenne względem swojego nastroju. Na podstawie wcześniejszych określeń ontologicznego prymatu otwierania przez nastroszenie względem aktywności poznawczej i świadomej woli, musimy przyjąć tu wniosek: wolność *Dasein* ufundowana jest już w jego położeniu. *Dasein* jako wprowadzone w swoją otwartość, w swoje „tu-oto”, jest w nie pierwotnie *rzucione*.

„Ów zasłonięty w swym »skąd« i »dokąd«, lecz w sobie samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia *Dasein*, owo »że ono jest« nazywamy *rzuceniem* (*Geworfenheit*) tego bytu w jego »tu oto«, tak mianowicie, że jako bycie-w-świecie jest on »tu oto«”²².

Rzucenemu w swoje tu-oto *Dasein* otwiera się zatem to przede wszystkim, że jest i ma być. W tym rzuceniu ujawnia się podstawowy charakter bycia *Dasein* – jego zdanie na siebie, na swoje bycie. Własne bycie jawi się *Dasein* jako jemu *powierzone*. Ciężar bycia odślania się jako ciężar zadania – nadto jeszcze zadania, którego nie można nie wypełniać, a jednocześnie nieopatrzonego żadną wskazówką, jak mianowicie ma być ono wypełniane (jako że „skąd” i „dokąd” bycia pozostają dla *Dasein* zasłonięte²³). W ten sposób zarysowuje się, jak nazwaliśmy to

²¹ Por. *ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 192.

²³ Wszelka próba pozytywnego ontycznego określenia owych „skąd” i „dokąd” wedle pewnej religijnej bądź naukowej wizji pochodzenia i zadania człowieka jawi się przy tym

wcześniej, pierwszy biegun wolności ludzkiej – faktyczność (jako faktyczność samego bycia i powierzenia bycia *Dasein*). Nic dziwnego, że pierwszą i zwykłą reakcją (czy raczej: sposobem ustosunkowania się do siebie – jako rzuconego i zdanego na siebie – w swojej nastrojowej otwartości), znamionną dla *Dasein*, jest ucieczka, czyli odwrócenie od tego, co zostało otwarte jako powierzone *Dasein*. Podkreślmy to wszakże wyraźniej: sama ucieczka nie stanowi jakiegoś wycofania z otwierającego nastrojenia (co jest zresztą przecież niemożliwe wobec absolutnej pierwotności *Befindlichkeit*), lecz stanowi jedynie pewną (nadal ontologiczną) modyfikację nastrojowego otwarcia. Zresztą, ontycznie rzecz ujmując, z określonego nastroju wydobywamy się i panujemy nad nim – jak zauważa również Heidegger²⁴ – jedynie przez to, że ogarnia nas inny (przeciwny) nastrój. Taka zaś czy inna postać ontyczna nastrojenia nie odgrywa roli; jakkolwiek można by niewątpliwie wyróżnić takie rodzaje nastrojów, które np. w większym stopniu umożliwiają *Dasein* ucieczkę od trwożącej je zagadki własnego istnienia, owego przerażającego w swej brutalnej nagości komunikatu „że jest i ma być”. Ucieczka pozostaje jednak tylko ucieczką od tematyzacji dla-siebie tego, co narzuca się przed wszelką możliwością tematyzacji. Jakkolwiek sprawy się mają na poziomie ontycznym, *Dasein* w swoim położeniu za jednym zamachem odkrywa swoje zadanie bycia i odkrywa je już w ucieczce przed jego ciężarem.

„Zwykle *Dasein* wymyka się ontyczno-egzystencyjnie byciu otwartemu w nastroju; znaczy to ontologiczno-egzystencjalnie: w tym, ku czemu się taki

jako rzecz wtórna wobec tej źródłowej sytuacji otwarcia zagadki bycia *Dasein*; w tym sensie nie może ona podważyć fenomenalnej prawomocności analiz Heideggera i stanowi raczej w pełni zrozumiałą psychologicznie reakcję na brak odpowiedzi i wyjaśnień w sytuacji otwarcia. Nie znaczy to oczywiście, że próby takie są nieuprawnione czy bezcelowe; co najwyżej podważa to uniwersalność wypracowanych w nich odpowiedzi. Ontycznie patrząc, faktycznie *Dasein* każdorazowo musi wciąż zdobywać się na jakąś odpowiedź, w pewien sposób wciąż pozytywnie określać „skąd” i „dokąd” swojego bycia. Konceptualizacja teoretyczna jest jedynie wyróżnionym sposobem udzielania tej odpowiedzi. To jest zakorzeniona w ontologicznym charakterze bycia *Dasein* i stawia sobie za zadanie wypracowanie ontycznej odpowiedzi na płynące z niego pytanie, poświadcza choćby fakt, iż zarówno opinia publiczna, jak i kaznodzieja czy naukowiec skłonni są totalizować religijne czy naukowe wyjaśnienia konkretnych sytuacji ontycznych. Dążenie takie jest niewątpliwie wpisane w istotę religii. Natomiast teoria naukowa ujawnia wówczas swoje zaplecze światopoglądowe i korzysta z prawa światopoglądu do nieumotywowanego racjonalnie ogarniania całości rzeczywistości, sprzeniewierzając się niewątpliwie czysto utylitarternemu i przedmiotowemu przeznaczeniu nauki pozytywnej.

²⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. 194.

nastrój nie zwraca, odsłonięte jest *Dasein* wydane swemu »tu oto«. W samym tym wymykaniu się »tu oto« *jest* otwarte”²⁵.

Możemy teraz dostrzec cały radykalizm zaproponowanego przez Heideggera rozumienia nastroju. Wcześniej już wskazaliśmy, że rozumienie to wyklucza tradycyjne i powszechne ujęcie nastroju jako emocjonalnego zabarwienia, dołączającego się niejako czy też nadbudowującego się dopiero na dowolnym akcie podmiotu ludzkiego i ewentualnie odmieniającego charakter tego aktu, czyli najpewniej burzącego jego zdobycze poznawcze lub chłodną kalkulację ludzkiej woli. W miejsce tego ujęcia, które zresztą musi borykać się z uzasadnieniem tak daleko posuniętej rozbudowy struktury aktu podmiotowego, Heidegger proponuje proste rozwiązanie: nastrój umożliwia wszelki akt podmiotowy; dopiero na gruncie nastrojenia możliwe jest bowiem każdorazowe odniesienie do danego przedmiotu. Nastrój jako warunek przedmiotowości stanowi modyfikację bycia-w-świecie. Powiedzieliśmy już, że jest on warunkiem napotkania jakiegokolwiek bytu wewnątrzświatowego; przygotowuje bowiem nadejście tego bytu i wyznacza perspektywę, w jakiej byt ten będzie jawił się *Dasein*. Całość interesującego nas zagadnienia możemy teraz wraz z Heideggerem podsumować następująco: funkcja *Befindlichkeit* jako *modus* otwartości *Dasein* polega zatem – obok otwierania *Dasein* na jego rzuconość – równolegle na tym, że „*otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...*”²⁶

Możemy teraz przejść do analizy rozumienia interpretowanego jako *modus* otwartości *Dasein*. W tej pracy scharakteryzowaliśmy już wstępnie (jak sądzimy – zgodnie z intencjami samego Heideggera) rozumienie jako dostęp do własnego bycia zapośredniczony przez pryzmat sensu przypisanego byciu każdego napotkanego bytu wewnątrzświatowego. Egzystencjalna analityka *Dasein* zatacza teraz koło: to właśnie ujęcie rozumienia jako egzystencjału *Dasein* prowadzi w myśli Heideggera, jak mogliśmy to wcześniej zaobserwować, do przypisania bytowi ludzkiemu kluczowego egzystencjału otwartości. Natomiast interpretacja rozumienia jako *modus* otwartości pozwala teraz Heideggerowi uchwycić istotę rozumienia jako dostępu do bycia, pozwala wyjaśnić samą możliwość tego dostępu. Wiemy już, że dostęp ten znajduje warunek swojej możliwości w egzystencjalnej otwartości *Dasein* w ogóle. Nim przejdziemy do pogłębionej analizy rozumienia, należy podkreślić już teraz, że oba konstytutywne dla otwartości fenomeny są ściśle ze sobą sprzężone. Fakt, iż

²⁵ *Ibidem*, s. 192.

²⁶ *Ibidem*, s. 194.

położenie i rozumienie pospołu konstituują otwartość *Dasein*, oznacza, że oba te egzystencjały wzajemnie ściśle się określają: „Położenie ma zawsze swe rozumienie, nawet jeśli tylko tak, że je tłum. Rozumienie jest zawsze nastrojowe”²⁷. Podkreślamy tę kwestię, gdyż ma ona, jak sądzimy, zasadnicze znaczenie dla pojmowania wolności przez Heideggera w *Byciu i czasie*.

Otóż o ile w położenie wpisana jest faktyczność rzucenia *Dasein* i jego zdania na swe bycie, o tyle rozumienie, jako że (jak zobaczymy) otwiera ono *Dasein* jako pewną możliwość bycia, wprowadza w egzystencję drugi – jak to umownie wcześniej określiliśmy – biegun wolności bytu ludzkiego: możliwość, pojętą jako przysługującą *Dasein* zdolność swobodnego projektowania własnego bycia, jak i sensu bycia wszelkiego bytu napotkanego. Zadaniem naszym jest zatem teraz pełna eksplikacja splotu pojęć projektu, możliwości i faktyczności.

Wypada jednak wpierv powiedzieć parę słów o rozumieniu jako takim. Jak już wskazaliśmy wcześniej (przykład długopisu, który rozumiemy w jego byciu, używając go do pisania), *Dasein* rozumie dany byt w jego byciu przez ujęcie go w perspektywie jego przeznaczenia do czegoś, a zatem ze względu na pewien cel. Owo strukturalne „ze względu na...” jest zatem w ogóle źródłem rozumienia pojmowanego obecnie bardziej precyzyjnie jako odniesienie bytu do tego, co czyni go zrozumiałym. Cel, ze względu na który byt jest rozumiany, stanowi możliwość tego bytu w jego „ze względu na co”. W ten sposób rozumienie ujawnia swój właściwy charakter egzystencjału otwierającego wymiar możliwości. Struktura ta może wydawać się skomplikowana, spróbujmy zatem ująć to od drugiej strony. Byt jako taki, czyli – jak to zapewne należałoby wyrazić w optyce myślenia Heideggera – byt poza odniesieniem do czegoś innego, jest całkowitym zaprzeczeniem zrozumiałości. Byt taki po prostu jest. Z samego faktu bycia nie wynika dla nas nic, daje tu jedynie znać o sobie ciężar czystego bycia; ciężar taki możemy zaś udźwignąć jedynie, o ile ma to sens – czyli o ile możemy umieścić go w konkretnej zrozumiałości. Postrzeganie bytu w jego sensowności od razu zaś uaktywnia myślenie o nim w perspektywie jego możliwości. Powróćmy do wcześniejszego przykładu. Długopis zepsuł się: jest „po nic”. Przez zepsuty długopis (przez „zepsutość” długopisu) prześwieca nagle bycie wymykające się rozumieniu. Ale oto zauważam, że długopis ten nadal jest podłużny i ma ostre zakończenie. Zamieniając go, powiedzmy, w poręczną broń, jakkolwiek niezbyt zapewne skuteczną, w każdym razie

²⁷ *Ibidem*, s. 202–203.

ujawniam pewną możliwość tego bytu, a w takim razie znaczy to, że mogę na powrót ustanowić go jako sensowny element ludzkiego świata.

W jaki sposób przekłada się to wszystko na określenie sposobu bycia *Dasein*? Pisze o tym Heidegger:

„W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia *Dasein* jako możliwości bycia. *Dasein* nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. *Dasein* jest zawsze tym, czym może być, i tak, jak jest swą możliwością”²⁸.

Nie jesteśmy zatem zaskoczeni jakąś szczególną nowością: wszystko to powiedzieliśmy wcześniej, omawiając pojęcie egzystencji. Obecnie jednak możemy uchwycić ontologiczne warunki możliwości egzystencji, pojmowanej – przypomnijmy – jako odniesienie *Dasein* do własnego bycia, odniesienie, które polega na ujmowaniu siebie zawsze jako pewnej możliwości bycia. W rozumieniu zostaje otwarty świat, który jako świat jest ze względu na egzystujące *Dasein*. Rozumienie bytu wewnątrzświatowego w jego „ze względu na” jest też pewnym rozumieniem siebie przez *Dasein*, i to właśnie w perspektywie jego bycia tym, ze względu na co ów byt wewnątrzświatowy jest (ustanowiony jako ten-oto byt, jeśli wolno tak się wyrazić). *Dasein* rozumie zatem siebie jako warunek możliwości bycia-w-pewien-sposób każdego bytu wewnątrzświatowego i świata jako takiego. Rozumie zaś siebie konkretnie w ten sposób, że odnajduje w samym sobie strukturę możliwości, którą przenosi na świat jako ogół konstytuowanego przez siebie bytu.

„»Jedność« rozmaitego typu obecności, przyroda, staje się odkrywalna tylko na gruncie otwartości pewnej swej *możliwości*. Czyż jest przypadkiem, że pytanie o *bycie* przyrody kieruje się ku warunkom jej *możliwości*? Na czym opiera się takie zapytywanie? W jego obliczu nie może zabraknąć pytania: *dłaczego* byt odmienny niż *Dasein* jest rozumiany w swoim byciu, gdy zostaje otwarty na warunki swej możliwości? (...) Dlaczego rozumienie we wszystkich istotowych wymiarach tego, co w nim da się otworzyć, prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem*”²⁹.

²⁸ *Ibidem*, s. 203–204.

²⁹ *Ibidem*, s. 205–206 (podkreślenie – R.S.).

Projekt (*Entwurf*³⁰) jest sposobem, na jaki *Dasein* jest rzucone – a znaczy to także: na jaki *Dasein* ustosunkowuje się do swojego rzucenia. *Dasein* jest rzucone w bycie tak, że samo projektuje – rzutuje – siebie na swoje możliwości, wyznaczone przez faktyczność rzucenia. Trzeba tu od razu sprecyzować, że projekt nie jest jakimś planem działania, powziętym na skutek pewnej tematyzacji siebie jako rzuconego. Projekt nie ma w ogóle nic wspólnego z jakimkolwiek pojęciem o sobie ani z praktycznym rozeznaniem bytu ludzkiego w jego konkretnych, ontycznie określonych możliwościach. Projekt jako niezbywalna struktura ontologiczna, zawarta immanentnie w rozumieniu, przejawia się, owszem, właśnie w tym życiowym rachowaniu – tyle że przejawia się w nim jako w swojej pochodnej. W rzutowaniu siebie na swoje możliwości nie idzie o taki czy inny wybór, o taką czy inną konkretyzację egzystencji, lecz o samą transcendencję *Dasein*, o owo „poza siebie” czy „przed siebie” rzutowania. Również możliwość, w którą mierzy projekt, to możliwość pojęta egzystencjalnie, możliwość jako możliwość. Istotą projektu jest zatem, po pierwsze, transcendencja ku możliwościom. Po drugie, wpisane już w ten ruch rozumienie możliwości jako możliwości – rozumienie, podkreślmy to raz jeszcze, niestematyzowane i w ścisłym sensie w ogóle nietematyzowalne.

Dla większej ścisłości sprecyzujmy już teraz, niejako na marginesie naszej zasadniczej analizy, funkcje pojęć rozumienia i projektu. Rozumienie jest, jak wskazaliśmy powyżej, zawsze już położone; określenie rozumienia jako możności bycia wyraża wprost każdorazowe ukonkretnienie, by tak się wyrazić, rozumienia jako rozumienia czegoś (w jego „ze względu na co”). W pojęciu projektu natomiast najistotniejsze jest wskazanie na aktywność *Dasein*, które, wyrażając się bardziej kolokwialnie, ma zdolność zrobienia czegoś z sytuacją, w którą jest zawsze już rzucone. Projektowość *Dasein* umożliwia każdorazowe rozumienie tego, co *Dasein* projektuje.

W projektowości *Dasein* wolność objawia się jako rzucona-transcendencja-ku-możliwościom. Będąc byciem-możliwym, będąc w ścisłym sensie swoimi możliwościami, *Dasein* zawsze jest czymś więcej, niż jest rzeczywiście (w sensie: niż na wyrażanie tego pozwala faktualny wymiar istnienia *Dasein* jako zarazem bytu z wnętrza świata). Innymi słowy, byt ludzki przez swoje zakotwiczenie w świecie niewątpliwie pozwala się

³⁰ Pojęcie to można tłumaczyć również – bardziej dosłownie – jako „rzutowanie-na”. W kwestii etymologii i uszczegółowienia perspektyw translatorskich pojęcia *Entwurf* por. przypis tłumacza (*ibidem*, s. 206).

przedstawiać, opisywać, wreszcie – traktować jak byt obecny; takie jednak jego rozumienie (np. czysto medyczne, biologiczne czy socjologiczne) nie może absolutnie zdać sprawy z jego istotowego sposobu bycia, a zatem nie jest w stanie również ująć bytu ludzkiego w procesualnym aspekcie jego bycia, choćby nawet obierało sobie dogodną zewnętrzną perspektywę, zapewniającą wspólny mianownik znoszący rozpiętość istoty (w sensie esencji) w czasie. To na gruncie wspólnego mianownika staje się np. możliwa czyjaś biografia.

Z drugiej strony, możliwość bycia jest jednak zawsze już z góry określona przez faktyczność tego bycia. Zatem *Dasein*, jakkolwiek zawsze jest czymś więcej, niż jest rzeczywiście, zarazem nie jest również nigdy niczym więcej, niż umożliwia to faktyczność jego rzucenia. W tym kontekście pisze Heidegger:

„Tylko dlatego, że bycie »tu oto« uzyskuje swą konstytucję dzięki rozumieniu i jego projektowemu charakterowi, dlatego, że *jest* ono tym, czym się staje lub nie staje, może ze zrozumieniem rzecz samemu sobie: »stań się tym, czym jesteś!«”³¹.

Dasein jest egzystencyjnie tą oto swoją konkretną możliwością bycia, o ile możliwość ta nie została jeszcze przekreślona w toku egzystencji przez wybór możliwości wykluczającej się z możliwością przekreśloną. Wybór innej możliwości oznacza otwarcie innej perspektywy przed egzystencją. Poza tym wyborem rozpościera się faktyczność rzucenia i tego, co już zostało wybrane, i co zaczyna również istnieć jako pewna faktyczność. Przed nim otwierają się możliwości zawsze już określone przez faktyczność, w której stawia *Dasein* podjęty wybór. Projektowość *Dasein* ogarnia wszakże każdy wymiar czasowości *Dasein*. I tak np. przeszłość pojęta ontycznie jest czymś nie do zmiany; pozostaje przecież jednak polem projekcji sensu, pozwalającej dostrzec możliwości, które wcześniej – tzn. przed aktem takiej projekcji – były przed *Dasein* zasłonięte. Wybiegamy tu jednak nazbyt do przodu; teraz wystarczy zwrócić uwagę na następujący problem: wolność *Dasein* jest z istoty tyleż twórcza, co i niszczyielska. Jest zawsze wyborem jednej możliwości i unicestwieniem innej. Wolność jest zatem z istoty źródłem osławionej egzystencjalnej winy *Dasein*. Dynamika projektowości *Dasein*, ogarniającej wszystkie płaszczyzny czasowe bytu ludzkiego, pozwala w pewnej mierze osłabić nasze poczucie ciężaru tego nieuchronnego bycia winnym; z drugiej strony, nic przecież nie zmienia w samej strukturze sytuacji wyboru.

³¹ *Ibidem*, s. 207.

W cytowanym powyżej fragmencie uwagę naszą przykuwa wszakże forma imperatywu: „Stań się tym, czym jesteś!”. Zapytajmy wpierrw, jak mamy to rozumieć. Skoro *Dasein* zawsze jest (w sensie egzystencjalnym) tym, czym jeszcze nie jest, ale wciąż może być (w sensie ontycznym), skoro zatem jest swoimi możliwościami, staje oto przed imperatywem – stań się (lub może: stawaj się) swoimi możliwościami. Stawanie się swoimi możliwościami nie może oczywiście oznaczać jakiejś ucieczki od dokonywania wyboru i od angażowania się w wybór – czyli generalnego pozostawiania swego bycia w sferze możliwości (co oznacza przecież właśnie wybór bycia *par excellence*, nadto, być może, obciążony w najwyższym stopniu ciężarem winy). Formuła, którą tu rozpatrujemy, stanowi banalne w gruncie rzeczy wskazanie, że należy być sobą; cytowany fragment pokazuje, że „bycie sobą” jest możliwe tylko na gruncie projektowości *Dasein*. Czy zatem poświęciliśmy tej formule nazbyt wiele uwagi? Niekoniecznie: po cóż innego Heidegger podejmuje ten wątek, jeśli nie po to, aby raz jeszcze podkreślić, że wolność – cechująca egzystencjalnie *Dasein* i ufundowana w położonym rozumieniu – stanowi warunek możliwości właściwości (a także – i tym samym – niewłaściwości) bycia *Dasein*, które możemy teraz przedstawić sobie obrazowo jako dynamiczny ruch w rozgałęziającym się wciąż labiryncie możliwości bycia.

Dychotomia właściwość/niewłaściwość należy zresztą do podstawowych określeń rozumienia jako pierwotnego modusu otwartości *Dasein*. Pamiętamy, że analogiczne określenie egzystencji było możliwe na gruncie jej pierwotnego ukonstytuowania w mojsości. Natomiast rozumienie może być właściwe lub niewłaściwe z uwagi na to, że zawsze jest zarazem samorozumieniem. Mówiąc prościej, *Dasein* rozumie siebie w otwartości swojego bycia-w-świecie; droga *Dasein* do rozumienia siebie może wszakże wieść albo przez rozumienie siebie jako warunku świata (oznacza to zaś właśnie rozumienie siebie jako projektującej wolności) albo przez uprzednie rozumienie świata, co prowadzić musi do określenia siebie przez to, co światowe. Rozumienie właściwe, jak powiada Heidegger, wypływa z głębi *Dasein*. Świat jest w nim rozumiany ze względu na *Dasein*. Rozumienie niewłaściwe, przeciwnie, ujmuje *Dasein* jako zrozumiałe ze względu na świat; niewłaściwość egzystencji ma swoje źródło w tym właśnie modusie rozumienia.

Rozumienie kulminuje w postaci wykładni.

„Projektowanie rozumienia ma własną możliwość wykształcania się. Wykształcenie rozumienia nazywamy *wykładnią*. W niej rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. (...) Wykładnia nie polega na

przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie”³².

Spróbujmy ująć całość zagadnienia wykładni w sposób nieco mniej hermetyczny. Świat *Dasein* to – przypomnijmy – rzeczy i narzędzia występujące ze sobą w powiązaniu tworzącym się między nimi z uwagi na ich każdorazowo ukonkretnione przeznaczenie do czegoś. To *Dasein* w ścisłym sensie przeznacza coś, ażeby służyło do czegoś, ze względu na pewien cel, który *Dasein* pragnie w ten sposób osiągnąć – ten cel zaś zawsze przesadza, jak wiemy, o sensowności danego narzędzia. Dlatego właśnie scharakteryzowaliśmy wcześniej świat *Dasein* jako, przede wszystkim, system sensownych odniesień. Zrozumiałość narzędzia w jego „ze względu na” (pewien cel) znajduje analogię (w „większej skali”) w zrozumiałości świata w ogóle jako systemu narzędzi, który jako taki jest „ze względu na” *Dasein*. Przypisana wykładni struktura „jako” nakłada się na tę analizę w chwili wyróżnienia w narzędziu owego „ażeby”, wyróżnienia dokonywanego przez rozglądające się (w „przeglądzie”³³) w świecie *Dasein*. Narzędzie uchwycone w swoim odniesieniu jest rozumiane jako będące tym a tym w perspektywie możliwości, jakie dokonywany przez *Dasein* ogląd świata w nim znajduje. Narzędzie jawi się (jest wykładane) *jako to, do czego ono służy*. W widzeniu dowolnego elementu świata – niech to będzie znowu nasz długopis – jest już rozpoznanie, że służy on do czegoś, mianowicie w pierwszym rzędzie do pisania, ewentualnie do walki, obdarowywania innego, wspominania itd.

Poświęcamy temu zagadnieniu tyle uwagi ze względu na jego znaczenie dla udokumentowania konstytutywnej roli *Dasein* wobec świata, ale także ze względu na trudności, które może zrodzić jego chybiona interpretacja. Trzeba tu zatem oczywiście w pierwszym rzędzie unikać, nasuwającego się niejako automatycznie, skojarzenia wykładni ze świadomym działaniem – dajmy na to, refleksyjnie ustosunkowującego się do swojej percepcji – podmiotu. Wykładanie nie stanowi jakiegś uświadomionej i przez to np. sterowalnej operacji intelektualnej, ogarniającej to, co rozumiane. Między rozumieniem czegoś w jego „ze względu na co” a wykładnią, w której osiągamy rozumienie czegoś „jako czegoś”, nie ma zresztą żadnego, tym bardziej trywialnie pojętego, tzn. czasowego, dystansu, lecz wszelkie napotkanie bytu jest już zawsze rozumiejąco-wykładające. Trzeba również podkreślić, że rozumienie przyjmujące postać wykładni nie ztraca swego istotowego charakteru, lecz właśnie

³² *Ibidem*, s. 210–211.

³³ Por. *ibidem*, s. 98.

w wykładni znajduje swoje pierwotne egzystencjalne ukierunkowanie. Zauważmy wreszcie, że wykładnia jako kulminacja rozumienia wyprzedza wszelką tematyzację bytu, a zatem wyprzedza także wszelką wypowiedź o bycie. Najpierw byt udostępnia się wykładającemu rozumieniu, które ujmuje go w jego „jako co”. Wtórna względem tego wypowiedź stanowi tematyczne ujęcie, uchwyconych już przez wykładające rozumienie, uposażeń bytu. Struktura i funkcja wypowiedzi określona jest zatem przez Heideggera na gruncie jego koncepcji wykładni, co – jak zaraz zobaczymy – nie jest bynajmniej bez znaczenia.

Wpierw jednak warto poczynić pewną dygresję. Otóż pełne ujęcie rozumienia jako modusu otwartości *Dasein* pozwala Heideggerowi sformułować precyzyjne pojęcie sensu. Jakkolwiek pojęcie sensu było stosowane we wcześniejszych analizach, niemniej miało ono dotąd charakter jedynie kontekstowy i jego użycie zawsze odwoływało się raczej do pewnej intuicji czytelnika (co jest zresztą dobrym przykładem zastosowania koła hermeneutycznego). Innymi słowy, pojęcie sensu od początku towarzyszyło wywodowi *Bycia i czasu* w tym kształcie, jaki obecnie Heidegger może już wyrazić, jednak dopiero teraz pojęcie to uzyskuje swoją pozytywną eksplikację.

„Gdy wewnątrzświatowy byt zostaje odkryty wraz z byciem *Dasein*, tzn. dochodzi do rozumienia, mówimy, że ma on *sens*. Rozumiany jest jednak, ściśle biorąc, nie *sens*, lecz byt bądź bycie. *Sens* jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. *Sensem* nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. *Pojęcie sensu* obejmuje formalne rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię. *Sens jest ustruktrowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie*³⁴ »na co« *projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś*»³⁵.

³⁴ Wstępny ogląd, wstępny zasób i wstępne pojęcie stanowią prestrukturę rozumienia jako podstawa każdorazowego ukonstytuowania się wykładni. Brak nam tu wszakże miejsca na wyczerpujące omówienie tej problematyki. Ograniczymy się więc do – użytecznego dla nas obecnie – ogólnego stwierdzenia, że prestruktura rozumienia stanowi zasadniczo całość tego, co jest zakładane przez wykładnię. Założeniowy charakter rozumienia wynika natomiast w ogólności z faktu, iż dokonuje się ono na gruncie bycia-w-świecie, a zatem w pierwotnym odniesieniu do świata jako całości bytu. Podsumowując całą rzecz krótko: element systemu jest rozumiany na gruncie odniesienia do systemu jako całości i jest rozumiany tak, jak jest to aktualnie możliwe; artykulacja tego rozumienia jest zaś możliwa tylko na gruncie ukształtowanej już uprzednio siatki pojęciowej (por. *ibidem*, s. 213–214).

³⁵ *Ibidem*, s. 215 (podkreślenia – R.S.).

Jest to niewątpliwie jeden z najistotniejszych wątków *Bycia i czasu*, również z uwagi na jego znaczenie dla wykształcenia się dwudziesto-wiecznej filozofii hermeneutycznej, zwłaszcza w wersjach Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Nie miejsce tu jednak na bardziej szczegółowe rozpatrzenie tej kwestii. Interesować nas wszakże powinny konsekwencje, jakie Heidegger wyciąga z powyższych tez dla dookreślenia charakteru ontologicznego *Dasein*.

Sens zatem jest przede wszystkim egzystencjałem *Dasein*, przysługującym mu na mocy niezbywalnej projektowości rozumienia. Oznacza to w pierwszym rzędzie, że sensowność jako podstawowy charakter ontologiczny jest *zastrzeżona* dla *Dasein*. Ściślej mówiąc, tylko *Dasein* – jako byt w swoim byciu otwarty i tym samym stale otwierający bycie – może być sensowne lub bezsensowne, tj. wraz z tym, co odkrywa, może być albo ogarnięte przez rozumienie, albo odrzucone przez niezrozumienie³⁶. Następnie, tak pojęte *Dasein* na mocy swojego projektowego charakteru jest jedynym możliwym źródłem sensowności wszelkiego bytu wewnątrzświatowego – sensowności jako tego, w co mierzy projekt *Dasein*, i co jest zarazem tworzone – określane – w tym projekcie.

Przejdźmy jednak do zagadnień wypowiedzi i mowy. Problematyka ta zajmie nam nieco więcej miejsca z uwagi na jej bezpośredni związek z interesującą nas tematyką *sensu stricto* etyczną.

Jak już zaznaczyliśmy, wypowiedź stanowi modyfikację wykładni. Ujmując to precyzyjniej słowami samego Heideggera, wypowiedź jest „pochodną formą realizacji wykładni”³⁷. Z tego względu także wypowiedź jest fundamentalnie określona przez swoją sensowność. Możemy wszakże orzekać o sensowności wypowiedzi w sytuacji wydawania konkretnego sądu w konkretnych okolicznościach. Sensowności nie da się zatem potraktować jako wewnętrznej cechy samego sądu, uwarunkowanej np. wyznaczonymi standardami jego struktury. Pojęciu wypowiedzi Heidegger przypisuje trzy wzajemnie odsyłające do siebie i uzupełniające się znaczenia. Wypowiedź jest mianowicie: (1) wskazaniem (2) określającym i (3) komunikującym. Omawiając każde z tych wyróżnionych znaczeń pojęcia wypowiedzi, musimy stale mieć na uwadze ich ścisłe wzajemne powiązanie. I tak, (ad 1) wypowiedź odnosi się do bytu, który może być ujmowany – widziany – dzięki mowie i jest wówczas widziany w sobie samym. Wypowiedź jest wskazaniem, jako że zawsze w sposób niezapóźniony wskazuje na byt (odkrywa go tak, jak byt ten jest dla

³⁶ Por. *ibidem*, s. 215.

³⁷ *Ibidem*, s. 218.

Dasein, czyli np. przez pryzmat jego poręczności czy zagrożenia, jakie stanowi). Wypowiedź jest orzekaniem (ad 2) czegoś o czymś. W tym orzekaniu to, co zostało wskazane, jest dookreślone dzięki ograniczeniu możliwości uprzystępnionych w samym wskazaniu przez orzeczenie jednej z nich o omawianym bycie (i wykluczenie tym samym możliwości sprzecznych z orzekaną). Wypowiedź jest komunikatem (*Mitteilung*) (ad 3) kierowanym do innego lub innych, w którym otwarta zostaje możliwość wspólnego widzenia tego, co zostało wskazane i we wskazaniu określone. W tym sensie wypowiedź, jako udzielająca wspólnego widzenia, oznacza podzielenie bytu z innym. Należy to rozumieć jako uprzystępnienie innemu mojej perspektywy widzenia, dokonujące się – co trzeba podkreślić – zarówno jako jednostkowe udzielenie widzenia tego konkretnego omawianego bytu, jak i, w sensie bardziej globalnym, jako istotna modyfikacja bycia-w-świecie, taka mianowicie, że świat jako ogół bytu (włącznie z moim bytem i bytem innych *Dasein*) jest już zawsze dzielony z innym (innymi).

Zwłaszcza to ostatnie określenie wypowiedzi musi z oczywistych względów zaabsorbować naszą uwagę. Jednocześnie nie wolno nam go wyodrębnić z kontekstu charakterystyki wypowiedzi jako również wskazania i orzekania. Dopiero całość egzystencjalnej charakterystyki wypowiedzi może naprowadzić nas na istotny etyczny sens wpisany w tę analizę. Pisz bowiem Heidegger:

„Wszelką wypowiedź jako tak egzystencjalnie rozumiany komunikat charakteryzuje wyrażalność. Coś wypowiedzianego może jako zakomunikowane być przez innych »podzielane« z wypowiadającym, nawet gdy oni sami tego wskazanego i określonego bytu nie mają w uchwytnej i widzialnej bliskości. Coś wypowiedzianego może być »przekazane dalej«. Zakres opartego na widzeniu wzajemnego komunikowania sobie poszerza się. Równocześnie jednak to, co wskazane, może się przy tym w trakcie przekazywania właśnie znów przesłonić, choć wyrastająca w takim przekazywaniu czegoś zasłyszanego wiedza i umiejętność ciągle jeszcze ma na względzie sam byt i nie »potwierdza« rozpowszechnionego »obowiązującego sensu«³⁸.

Heideggera interesuje zatem fenomen wypowiedzi i – bardziej szczegółowo – fenomen komunikacji jako przysługująca komunikującym się możliwość wzajemnego otwierania na odkrywającą prawdę o bycie. Jednocześnie rzetelna komunikacja w warunkach faktycznego panowania opinii publicznej dokonuje się w pewnym „wbrew”, przyjmuje kształt rebelii

³⁸ *Ibidem*, s. 220–221 (podkreślenie – R.S.).

rozpoznany wiele lat po powstaniu *Bycia i czasu* przez Alberta Camusa³⁹. Projekt porozumienia z innym jawić się może teraz jako zdominowany przez głęboko etyczny (choć niekoniecznie jako taki uświadomiony) postulat obrony wartości prawdy, która dopiero w tym projekcie – w akcie komunikacji – staje się jedna dla nas wszystkich. Wiedza, jaką zawdzięczam innemu, który mi ją zakomunikował, o ile tylko nie pozostają głuchy na słowa świadka prawdy, zachowuje swoją wartość⁴⁰ niezależnie od zagrażającego nam obu dyktatu opinii publicznej. Opinia publiczna posługuje się przecież również i takim zabiegiem, jak wykształcanie prawd uniwersalnie ważnych i wszechogarniających czy opracowywanie rygorystycznych i zmonopolizowanych procedur naukowego odkrywania tych prawd. Nie popadniemy chyba w sprzeczność z intencjami Heideggera, twierdząc, że zwrot ku innemu, w którym podejmuję projekt wzajemnej komunikacji, oznacza właśnie wybór właściwej troski o jego bycie. Dopowiadając rzecz do końca, w samym powstaniu *Bycia i czasu*, jak i w powstaniu późniejszych dzieł Heideggera, dostrzegamy przykład takiego właśnie projektu i wyrazu troski.

Wykładnia i wypowiedź ufundowane są w mowie jako wcześniejszej – względem przyswojenia zrozumiałości przez wykładnię – artykulacji tego, co rozumiały. Jak pamiętamy, do istotowej struktury wykładni należy wstępne pojęcie; *Dasein* może wykladać „coś jako coś” dzięki uprzedniemu odniesieniu bytu do tego, w czym jego rozumienie znajduje możliwość jego pojęcia „jako służącego do...”. Mowa jest zatem równie pierwotna jak pozostałe modusy otwartości *Dasein* – położenie i rozumienie – i jako taka również określona jest przez bycie-w-świecie. Stąd bierze się jej charakter jako fundamentu języka. Język jest wypowiedalnością mowy – czyli jej zakotwiczeniem w świecie. Z tego powodu język pod względem strukturalnym ma status bytu wewnątrzświatowego ze wszystkimi tego konsekwencjami. „Język można rozbić na obecne słowa-

³⁹ Por. Albert Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. Joanna Guze, Warszawa 1998, s. 21–30.

⁴⁰ Należy pamiętać, że opis ten odnosi się do sytuacji rzeczywistego komunikowania się ludzi ze sobą, czyli takiego, które ma na uwadze w pierwszym rzędzie omawiany – podzielany – byt. Wypowiedź ufundowana jest tu w źródłowym fenomenie mowy. Najpowszechniejsza i najbardziej znamienita dla ludzkiej codzienności forma porozumiewania się w żaden sposób nie przypomina tego, nacechowanego pewną szlachetnością, ideału. Codzienne porozumiewanie się ludzi dokonuje się bowiem w ramach już gotowej wykładni świata, narzucanej przez bezosobowe „Sie”, wyrasta zaś nie z mowy (*die Rede*), lecz z jej, zrodzonej z dyktatu „Sie”, inwersji na poziomie egzystencjalnym – gadaniny (*das Gerede*). Por. dalszą część niniejszego wywodu.

–rzeczy”⁴¹. W pierwszym rzędzie stanowi on zatem dla *Dasein* coś, czym można się posłużyć, coś poręcznego. *Dasein* manipuluje zatem słowami jak narzędziami, w czym zresztą najdobitniej może się przejawiać władza Się – powodowana bezpośrednio przez nią – najgłębsza, a zarazem nieunikniona alienacja *Dasein*.

Egzystencjalny charakter mowy i jej konstytutywną rolę dla języka mówionego najlepiej jest pokazać na przykładzie rozpościerających się przed mówieniem egzystencjalnych możliwości słuchania i milczenia. Słuchanie jest już zawsze *rozumiejącym słyszeniem czegoś*. *Dasein* nigdy nie stoi na przeciw czystych danych słyszenia jako jedynie zespołu efektów akustycznych, lecz zawsze wiąże je w (położonym!) rozumieniu jako określony anons ze strony świata. I tak np. wycie syreny czy huk eksplozji mogą być przyjemne dla ucha bądź nie; ale nie uciekamy przecież do schronu z powodu ich hałasu. Podobnie więc z innym w mowie jest od razu dana w rozumiejącym uchwyceniu tego, o czym on mówi; manifestuje się z naszej strony w odpowiedzi bądź innej reakcji, nie zaś – w jakimś (niełatwym zresztą do wyobrażenia) skomplikowanym procesie świadomego przetwarzania usłyszanych dźwięków.

Jeszcze wyraźniej widać interesujący nas problem w fenomenie milczenia. Oddajmy jednak teraz głos samemu Heideggerowi (nawet nie próbujemy wyrazić tego krócej i lepiej):

„Ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy może w bardziej właściwy sposób »dawać do rozumienia«, tzn. wykształcać zrozumienie, aniżeli ktoś, komu nie zbywa słów. (...) Milczenie zaś nie oznacza niemoty. (...) Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie. Aby móc milczeć, *Dasein* musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamilknięcie ujawnia i utracą »gadanię«”⁴².

Dla naszych potrzeb w zasadzie wystarczy powyższa, niewątpliwie skrótowna, prezentacja egzystencjału mowy. Nie porzucamy zresztą zupełnie tej tematyki; będzie ona teraz, co zresztą rzuca się w oczy, jednym z przewodnich motywów analizy współbycia z innymi⁴³.

⁴¹ *Ibidem*, s. 229.

⁴² *Ibidem*, s. 233–234.

⁴³ Uwzględnienie na tym etapie naszych rozważań wielu, zawartych w analizie mowy i niewątpliwie cennych dla nas, intuicji Heideggera, jak np. powiązanie wątku słyszenia, jako konstytuującego mówienie, z wątkiem otwartości *Dasein* na innego (por. *ibidem*, s. 231–232), byłoby niecelowe z uwagi na niewystarczający jeszcze stopień zaangażowania przez nas w tej pracy aparatu pojęciowego *Bycia i czasu*.

Rozdział II

INNI I ALIENACJA *DASEIN*

*„Inni”, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich...*⁴⁴

Przede wszystkim inni zawsze już są w świecie *Dasein*, pojętym jako system narzędziowych odniesień, którego *Dasein* jest ośrodkiem i ostatecznym przeznaczeniem. Ta całość odniesień równie dobrze wiąże się wokół dowolnego innego. Dla *Dasein* manifestuje się to konkretnie w tym, że poręczne dla niego narzędzie zawsze wskazuje zarazem na innych – np. jako na jego wytwórców lub potencjalnych użytkowników. Postrzegając narzędzie jako poręczne również dla innych, *Dasein* rozumie od razu, że przysługuje im sposób bycia różny od sposobu bycia tego narzędzia czy w ogóle rzeczy; inni również bytują na sposób bycia-w-świecie. Mówiąc krótko, inni od razu odsłaniają się *Dasein* jako właśnie inni – jako inne *Dasein*, z którymi faktycznie zawsze już dzieli ono świat. Tym samym musi zostać uzupełnione pojęcie świata, które zostało wcześniej⁴⁵ wstępnie ukształtowane na potrzeby samotniczego (teoretycznie odseparowanego od innych) *Dasein*, przed którym jedynie rzeczy odsłaniały swą obecność, a rzeczy przydatne do czegoś – swą nienarzucającą się poręczność. Skoro w świecie wypełnionym rzeczami i narzędziami istnieją również byty o sposobie bycia tu-oto, oznacza to, że byciu *Dasein* przysługuje dodatkowe, istotowe określenie: jego bycie-w-świecie dokonuje się wespół z innymi.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 180.

⁴⁵ W rozdziale III *Bycia i czasu*.

Ten punkt wyjścia analizy współbycia – wskazanie na poręczne narzędzie jako z istoty odsyłające do innych – nie został oczywiście wybrany przypadkowo; nie jest również uwarunkowany jedynie dążnością Heideggera do utrzymania całego wywodu w porządku i spójności. Heidegger konsekwentnie chce uniknąć koleiny myślenia o bycie ludzkim jako o odizolowanym podmiocie. *Dasein* zanurzone w świecie i od początku charakteryzowane przez troskę żadną miarą nie przypomina wprawdzie podmiotu kartezjańskiej proveniencji, radykalnie zdystansowanego wobec świata rzeczy, dla którego jedynym możliwym sposobem bycia jest obecność. Niemniej zadanie określenia sposobu bycia innych stanowi pewną próbę dla egzystencjalnej analityki *Dasein*, jako że stale musi ona zmagać się z gotowym i wręcz narzucającym się wyjaśnieniem bycia innych jako obecności, uwarunkowanej przez przysługujący podmiotowi wgląd we własną istotę, pociągający za sobą przyznanie innemu sensu jego bycia jako „drugiego ja”. Czysto teoretyczny problem „przerzucenia mostu” od takiego podmiotu, od takiego samotniczego ja, do innego podmiotu nie istnieje, skoro spotykamy innych namacalnie, przy rzeczach, w sferze *Umwelt*⁴⁶. Inny jest dla mnie po prostu tym, co robi, czym się zajmuje – tak pierwotnie mi się jawi, podobnie jak samego siebie nie ujmuję przecież najpierw w rzeczywistości jako podmiotu określonego działania, lecz po prostu działam, nie zwracając się intencjonalnie ku sobie, lecz zwracając się ku temu, co aktualnie jest obejmowane moim zatroskaniem.

Nasze myślenie o człowieku – o człowieku w ogóle czy o konkretnym innym – może oczywiście bardzo oddalić się od tej pierwotnej sytuacji, zawsze jednak pozostaje w niej zakorzenione. Można np. wykazać, jak rozmaite sposoby odnoszenia się do innego, pozornie najodleglejsze od tego, o czym mówi Heidegger, w istocie zakładają już takie rozumienie innego w jego współbytowaniu. I tak, można, owszem, myśleć o człowieku w oderwaniu od wszystkiego, co go istotowo określa, np. w ślepej nienawiści, kierowanej nie bezpośrednio do niego, lecz do całego narodu, z którego się wywodzi; można myśleć o człowieku jako o cyfrze na papierze; można nawet – jakżeby nie! – w specyficznej sytuacji posługiwać się nim jak poręcznym narzędziem. Na poziomie ontycznym można zarysować wiele tego rodzaju przykładów. Każda z tych

⁴⁶ *Umwelt* – w przekładzie Bogdana Barana pojęcie to tłumaczone jest jako „otoczenie”. Nie tyle jednak chodzi w nim o wyrażanie przestrzenności tego, co otacza *Dasein*, lecz o wyodrębnienie ogółu bytów poręcznych jako specyficznego „świata narzędzi” (por. *ibidem*, s. 93–94, por. również przypis tłumacza, *ibidem*).

postaw jest jednak możliwa dopiero przy zajęciu określonej postawy w ramach już wspólnego bycia z innymi w świecie. Obraliśmy tu zresztą przykłady dość wymyślne. Prosty, przywołany przez Heideggera przykład postrzegania innego, który po prostu „stoi sobie obok”, najlepiej uwydatnia pierwotny charakter spotkania z innym na gruncie świata: „Nie bywa on nigdy ujmowany jako obecny człowiek – rzecz, lecz »stanie obok« jest egzystencjalnym *modus* bycia: beztroskie, nieprzeglądające przebywanie wśród wszystkiego i niczego”⁴⁷.

Wskazaliśmy wcześniej, że współbycie stanowi egzystencjał *Dasein*; należy teraz rozjaśnić sens tej tezy. Należy zapytać o pierwotność tego określenia. Jeśli nawet współbycie (*Mitsein*) zostało określone jako pierwotny charakter bycia *Dasein*, to można wszakże zapytać, czy współbycie np. nie wspiera się niejako dopiero na samodzielnej strukturze bycia pierwotnie odseparowanego od innych *Dasein*. Heidegger wskazuje na taką trudność, którą obnaża zastosowana terminologia: „Termin »*Dasein*« jednakże pokazuje przecież wyraźnie, że ów byt jest »zrazu« bez związku z innymi i że dopiero potem może być także »z« innymi”⁴⁸. Jest to rzeczywiście trudność, zwłaszcza w konfrontacji z filozofią drugiej połowy XX wieku, dla której, jak dla Pascala, „Ja jest wstrętne”.

Przypomnijmy wpierw dla porządku: *Dasein* zostało wyróżnione jako ten byt, który z istoty odnosi się rozumiejąco do swojego bycia; jako najbardziej pierwotny charakter bycia tego bytu zostało wyróżnione bycie-w-świecie, czyli fundamentalne dla egzystencji odniesienie do świata jako całości bytu, stanowiące warunek możliwości napotkania jakiegokolwiek jednostkowego bytu. Napotkanie rzeczy w sensie narzędzia, dokonujące się w zatroskaniu, nie uprzedza w żaden sposób napotkania innego, dokonującego się, owszem, na podłożu tego, co poręczne. „Tak »napotykanie« w poręcznym otoczeniowym kontekście narzędzia inni nie są myślowo dołączani do od początku jedynie obecnej rzeczy, te »rzeczy« bowiem napotykamy, wychodząc od świata, w którym są one poręczne dla innych, a świat ów zawsze jest już z góry i moim światem”⁴⁹. Bycie-w-świecie równie pierwotnie polega zatem na współbyciu, jak na byciu-przy poręcznych rzeczach.

Heideggerowskie określenie bycia-w-świecie nie nastrocza tu zatem żadnych wątpliwości. Niemniej kwestia, jak dalece *Dasein* w swoim byciu określone jest przez związek z innymi, nie została jeszcze tym sa-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 171.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 168.

mym rozstrzygnięta. Aby było to możliwe, należy najpierw dokładniej prześledzić zależność między współbyciem jako egzystencjałem *Dasein*, wyróżnionym elementem zawsze jednolitej struktury bycia-w-świecie, a wewnątrzświatowym byciem-w-sobie innych, które zostało określone mianem *Mitdasein*.

Współbycie należy określić przede wszystkim jako warunek możliwości napotkania w ogóle innych w ich *Mitdasein*. Określenie to wyklucza możliwość trywialnej interpretacji współbycia jako uwarunkowanego przez uprzednią obecność innych w świecie. Nie idzie tu zatem o to, że ponieważ są w świecie inni, mogą ich napotkać (co stanowiłoby wówczas jedynie moją ontycznie uwarunkowaną dyspozycję⁵⁰), lecz o to, że mogą ich napotkać (i napotkać ich właśnie jako innych), gdyż jestem bytem, którego istnienie polega na rozumiejącym odnoszeniu się do świata; współbycie stanowi szczególną postać tego odniesienia, umożliwiającą pojawienie się innego. Jako współbycie *Dasein* jest z istoty otwarte na ukazanie się innych i samo może być przez nich napotkane w swoim *Mitdasein* (*Mitdasein* jest również egzystencjałem mojego *Dasein*). To istotowe, fundamentalne odniesienie do innych nie jest w żaden sposób uzależnione od jakiegokolwiek faktycznej sytuacji czy od przyjętego świadomie sposobu kształtowania swoich relacji z innymi; taka czy inna sytuacja, taka czy inna postawa etyczna możliwe są dopiero na pierwotnym gruncie współbycia, stanowiąc jego zróżnicowane *modi*.

Zilustrujmy powyższe uwagi przykładem Heideggera:

„Współbycie określa egzystencjalnie *Dasein* także wtedy, gdy inny faktycznie nie jest ani obecny, ani postrzegany. Także bycie *Dasein* samotnym jest współbyciem w świecie. *Brakować* może innego tylko *we* współbyciu i *dla* pewnego współbycia [tłumaczenie w tym miejscu zmodyfikowane – R.S.]. Bycie samotnym to niepełny *modus* współbycia; możliwość takiego bycia stanowi dowód na współbycie. Z drugiej strony, faktycznego bycia samotnym nie znosi to, że pojawi się »obok« mnie drugi egzemplarz człowieka czy choćby dziesięć takowych. (...) A zatem współbycie i faktyczność wspólnego bycia nie opiera się na współwystępowaniu pewnej liczby »podmiotów«. Bycie zaś samotnym »pośród« wielu nie oznacza przecież odnośnie do ich bycia, że są oni jedynie obecni. Także w byciu »pośród nich« są oni *współ* tu *oto*, tyle że ich współbytovanie spotykane jest w *modus* obojętności i obcości. Brak i »wybycie« to *modi* współbytovania możliwe tylko dlatego, że *Dasein* jako współbycie dopuszcza spotykane w swym świecie *Dasein* innych”⁵¹.

⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 172.

⁵¹ *Ibidem*.

Odnotujemy tu jedną rzecz na marginesie naszej głównej analizy. Z uwagi na zasadniczy cel naszej pracy należy już teraz podkreślić, jak dalece perspektywy refleksji Heideggera nad spotkaniem z innym od początku zostają ukierunkowane przez ujęcie bycia wespół z innymi przez pryzmat struktury bycia-w-świecie. Współbycie z istoty konstytuuje bycie-w-świecie, stąd priorytet, jaki egzystencjalna analityka *Dasein* przyznaje problemowi innego. Z tego samego względu jednak związek z innymi nigdy nie wymyka się zapośredniczeniu w świecie, ku któremu, jak i ku temu szczególnemu bytowi, którego bycie-w-sobie polega na byciu wespół tu oto, *Dasein* zawsze kieruje swe zainteresowanie. Na tym gruncie relacja z innym, niezależnie od modusu egzystencji, w którym utrzymuje się *Dasein*, zawsze pozostaje inter-esowna w sensie nadanym temu terminowi przez Emmanuela Lévinasa. Zwracając się ku innemu, *Dasein* nie transcenduje nigdy świata, gdyż inny też nie objawia się *Dasein* jako transcendencja, tak jak to się dzieje w przypadku twarzy u Lévinasa. Ta podstawowa różnica między stanowiskami Heideggera i Lévinasa, chociaż pozornie wydaje się jedynie skutkiem filozoficznego dekretoowania, które niewiele ma wspólnego z opisem rzeczywistego fenomenu spotkania z innym, musi być jeszcze w tym rozważaniu uwzględniona.

Mówiąc wyżej o „zainteresowaniu kierowanym ku...”, mieliśmy na myśli oczywiście zatroskanie, czyli istotowo określające egzystencję, nieobojętne zajmowanie się bytem wewnątrzświatowym. Od zatroskania (*Besorgen*) zostaje teraz – ze względu na pojawienie się w rozważaniu bytu również „z wnętrza świata”, lecz o sposobie bycia rozpoznanym jako *Mitdasein* – odróżniona obejmująca właśnie ten byt troskliwość (*Fürsorge*, czyli – „troska-dla”!), która oznacza interpretację *Mitdasein* w odniesieniu do troski (*Sorge*) jako sensu bycia *Dasein*, interpretację symetryczną względem tej wprowadzonej przy okazji analizy bycia-przy tym, co poręczne.

Za przekonujące fenomenalne potwierdzenie analizy zatroskania mogła posłużyć dosłownie każda czynność *Dasein* w świecie rzeczy (*Umwelt*). W przypadku troskliwości sprawa jest bardziej skomplikowana: pomijając już emocje, jakie temat ten nieuchronnie musi wzbudzać, a które wcale nie pomagają w rzetelnym rozpatrzeniu tego zagadnienia, zasadnicza trudność tkwi w tym, że troskliwość przejawia się zwykle właśnie w swoim niepełnym modusie, czyli np. w obojętności, charakteryzującej bycie w tłumie. Tym dobitniej może jednak ujawnia się jej status jako egzystencjału *Dasein*: to, że *Dasein* troszczy się o innego, najwyraźniej nie jest uzależnione od ontycznej sytuacji mijania się w pośpiechu czy nawet godzenia w siebie we wzajemnej wrogości. Zgoda, ale oto

narażeni jesteśmy na zarzut błędnego koła w myśleniu: zakłada się tu egzystencjalny charakter troskliwości i następnie próbuje się go potwierdzić w sposób dość przewrotny, mianowicie za pomocą ontycznych przykładów postępowania jak najdalszego od tego, co może być potocznie kojarzone z pojęciem troskliwości. Dlatego musimy, po pierwsze, wykazać rzeczywisty ontologiczny brak w ontycznej sytuacji utrzymywania się w obojętności czy wrogości, tzn. udokumentować to właśnie fenomenalnie; po drugie, potrzebne jest wyraźne określenie pełnego, pozytywnego modusu troskliwości.

Co do pierwszej z tych kwestii, wbrew pozorom jest to całkiem łatwe do dowiedzenia. Musimy tylko zapomnieć o wszelkich konotacjach aksjologicznych samego słowa „troskliwość”. Pozostawmy przy Heideggerowskim przykładzie obojętności. Mijając się z innym w tłumie, czujemy się rzeczywiście nieswojo, co nie musi zresztą wcale od razu oznaczać, że odczuwamy jakąś *etyczną* powinność bycia inaczej. Źródłem tego poczucia jest właśnie niezbywalne odniesienie do innych, fakt, iż ich istnienie – ich istnienie „wobec nas” – z istoty nie jest nam obojętne. Czytelnik zachnie się może na te słowa, powie może: „ja tam nie czuję się nieswojo w tłumie”. Doskonale, świadczy to jednak tylko o tym, jak dalece spowszedniało nam nasze współbycie. Anonimowy i alienujący tłum jest zresztą zjawiskiem pod względem historycznym stosunkowo nowym: tam, gdzie go (jeszcze) nie ma, możemy łatwo dostrzec naturalną ludzką potrzebę wzajemnego potwierdzenia wspólnego bytowania, choćby przez obowiązujący obyczaj wzajemnego pozdrawiania się, któremu pod żadnym pozorem nie wolno uchybić. Natomiast my, w naszej epoce i cywilizacji, mijamy się na ulicy w obojętności, bo jest oczywiście fizyczną niemożliwością zachować się wobec każdego w sposób godny człowieka. Związane z tym poczucie nieswojości jest wtedy zwykle tłumione – w końcu zawsze gdzieś zmierzamy, gdzieś się spieszymy. Mijający nas ludzie stają się wówczas dla nas raczej fizycznymi przeszkodami niż metafizycznym wyzwaniem. W tłumie można też być w towarzystwie: nie tylko pojedyncze osoby, lecz także małe wspólnoty mijają się na ulicy. Taką małą wspólnotę z towarzyszącą nam osobą czy osobami możemy całkiem skutecznie przeciwstawić tłumowi, z którego nikogo już nie możemy wydobyć i przyjąć do naszego małego kółka. Potrzeba takiego przeciwstawienia jest jedną z możliwych reakcji na obcość i obojętność tłumy. Jakieś „My” jest możliwe z uwagi na jakichś „Onych” – w znacznie większym, zauważmy, stopniu, niż np. stanie w pewnym „My” wobec świata rzeczy (kiedy np. padamy ofiarą kataklizmu albo wspólnymi siłami budujemy tamy mające nas przed tym kataklizmem ustrzec). Również

postawa samotnika nie polega pod względem ontologicznym na dumnej afirmacji własnego „Ja” bez odniesienia do jakichś „Onych”. Taka postawa nie stanowi bowiem przykładu jakiejś egzystencjalnej obojętności wobec innych (jako ewentualnego możliwego przeciwieństwa troskliwości); prędzej znajdziemy w niej wyraz żywotnej potrzeby bycia z-innymi – potrzeby tak radykalnej, że nie mogąc zadowolić się zdawkością zwyczajnych relacji z ludźmi, rezygnuje ona w ogóle z udziału w najpowszedniejszych ontycznych upostaciowaniach współbycia.

Jeśli chodzi natomiast o pozytywne *modi* troskliwości, Heidegger podaje dwa, biegunowo odległe od siebie, przykłady możliwości takiego bycia wobec innego. Nie sposób oczywiście opracować żadnej wyczerpującej kodyfikacji postaw czyniących *Dasein* w ten sposób troskliwym. Dwie, wyróżnione przez Heideggera, skrajności wyznaczają jednak, według niego, kształty wszystkich możliwych form pośrednich.

Pierwsza graniczna możliwość pozytywnej troskliwości polega na zastąpieniu innego w jego byciu zatroskanym. Mamy tu do czynienia z odebraniem innemu jego troski przez wkroczenie pomiędzy niego i świat jego zatroskania. To, co winno być objęte jego zatroskaniem, co jest w ścisłym sensie wyzwaniem jego własnego bycia, zostaje mu niejako podsunięte na tacy lub skwapliwie od niego oddalone dzięki zabiegom typu: „już ty się o to nie kłopotz”. Postawa taka jest, rzecz jasna, najpewniejszą gwarancją zdominowania innego, uzależnienia go od siebie, pozbawiającego go poziomu najprostszych ontycznych warunków egzystencji.

Drugi biegun możliwości pozytywnej troski o innego będzie tu dla nas bardziej zajmujący. Przytoczmy wpierw jego charakterystykę nakreśloną przez Heideggera:

„Przeciwstawną możliwością stanowi troskliwość, która nie tyle zastępuje innego, co raczej *występuje przed* jego egzystencyjną możnością bycia, i to nie po to, by mu »troskę« odebrać, lecz by dopiero we właściwy sposób mu ją jako taką zwrócić. Ta troskliwość, z istoty dotycząca właściwej troski, tzn. egzystencji innego, nie zaś *czegoś*, o co się on troska, pomaga innemu przejrzeć siebie w swej trosce i stać się *wolnym ku niej*”⁵².

Co do pierwszej z przedstawionych powyżej możliwości, zauważmy, że potwierdza się tu *explicite* nasza wcześniejsza obserwacja: możliwość pozytywnej troskliwości zasadza się na wspólnym zatroskaniu o świat. W tym kontekście zwróćmy uwagę na następujący problem: pierwszą i drugą możliwość pozytywnej troski o innego w istocie rozdziela prze-

⁵² *Ibidem*, s. 174.

paść. Troskliwość polegająca na zastąpieniu innego niejako przy jego warsztacie pracy jest, jak się wydaje, czymś radykalnie odmiennym od troskliwości mającej na uwadze samo bycie innego i mierzącej świadomie w jego wolność. W którym momencie *Dasein* tak radykalnie odmienia swoje pryncypia? Pytanie to można sformułować również następująco: w którym momencie i dzięki czemu *Dasein* przestaje postrzegać innego jako okoliczność swojego działania i element swojego życiowego obrachunku, którym można i wręcz należy manipulować; zaprzestawszy zaś tego, podejmuje wobec innego projekt etyczny, do którego nieodzownej charakterystyki należy i to, że nie ma on na uwadze samego siebie, lecz *par excellence* transcenduje ku innemu? Zauważmy przy tym, że – z tej perspektywy myślenia – pomiędzy dwiema możliwościami pozytywnej troskliwości zachodzi zależność raczej przywodząca na myśl fundowanie jednej przez drugą niż wzajemne dopełnianie się w ramach jednej i jednopoziomowej struktury. Potwierdzają to w pewnej mierze słowa samego Heideggera:

„Wspólne bycie opiera się zrazu, a często wyłącznie, na tym, co w takim byciu wspólnie objęte zatroskaniem. Wspólne bycie, które wypływa stąd, że się robi to samo, nie tylko utrzymuje się zwykle w zewnętrznych granicach, lecz pojawia się także w *modus* dystansu i rezerwy. Wspólne bycie zatrudnionych przy tej samej sprawie często żywi się tylko nieufnością. Wspólne poświęcanie się tej samej sprawie jest natomiast określone na podstawie zawsze na własny sposób uchwytywanego *Dasein*. Dopiero to właściwe zespolenie umożliwia prawdziwą rzeczowość, która wyduje innego w jego wolności jemu samemu”⁵³.

Dopóki mówimy o powszednim współbyciu, pozostajemy w tym „zrazu”. Przekroczenie tego poziomu przez *Dasein* jawi się jako pewien awantaz również z uwagi na to „często wyłącznie”. Egzystencja właściwa i właściwe współbycie okazują się nie tylko zdobyczą, nie tylko heroizmem, ale również rzadkim luksusem. Pytanie, na ile luksus ten polega na oddzieleniu od powszedniości współbycia, a na ile (jeśli, oczywiście, w ogóle) tkwi korzeniami właśnie w pewnym skonkretyzowanym modusie powszedniego współbycia. Nawiązując do powyższych uwag Heideggera, postawmy sprawę następująco: jak jest możliwe takie (postulowane, chociaż nie wprost) przejście od „wspólnoty galerników”⁵⁴, łączącej *Dasein* z innymi, do braterstwa np. pracy czy broni, wiążącego *Dasein* z innym? Oczywiście, możemy tak myśleć, pamiętając o tym, co było

⁵³ *Ibidem*, s. 174–175 (podkreślenie – R.S.).

⁵⁴ Por. Emmanuel Mounier, *op.cit.*, s. 296.

punktem wyjścia całej analizy troskliwości, w której mianowicie najpierw *Dasein* znalazło innego: otóż znalazło go w świecie, pośród rzeczy i narzędzi, w istotowym odniesieniu dowolnego bytu obecnego do dowolnego bytu o sposobie bycia tu-oto. Innymi słowy, Heideggerowskie ujęcie tematu innego pociąga za sobą – dla nas i na razie – zagadkę możliwości życia etycznego w świecie pozytywnie określonym przez znamionującą *Dasein* możliwość manipulowania rzeczami – narzędziami, możliwość przenoszona przez *Dasein* na jego relacje z innymi, co charakteryzuje współbycie „zrazu, a często wyłącznie”.

Powiedzieliśmy: inni zawsze już są w świecie *Dasein*. Zdanie to należy rozumieć w sensie ontologicznym. Zapytajmy teraz: co dzieje się z tym „zawsze już”, jeśli innych właśnie w świecie *Dasein* – ontycznie – np. nie ma? Podnosząc tę kwestię, nie próbujemy bynajmniej negować współbycia jako egzystencjalnego określenia bytu ludzkiego; wszelkie wydumane ontyczne przykłady, które miałyby na celu wykazanie tego, łatwo obnażają swój charakter manipulacji. Caspar Hauser przez długie lata nie wiedział nic o innych, siedząc w swojej celi – zgoda, ale ktoś go do tej celi – w jego niemowlęctwie – zaniósł, zatrzaskał drzwi, wznosił wokół niego mury. Drzwi i mury odsyłały do innych, chociaż Caspar Hauser nie znał najpewniej nikogo prócz swego dozorczy. W tym przypadku drzwi i mury, i naczynie z pokarmem odsyłały rozumienie więźnia co najmniej do osoby owego dozorczy-karmiciela. Gdyby i ten był Casparowi nieznanym, nic by się w ścisłym sensie nie zmieniło – jacyś „Oni”, jakaś tajemnicza siła przesyłałaby swoją substancją monadyczny świat czterech ścian celi. Rozbitek na bezludnej wyspie też ma jakichś innych – Robinson np. miał szansę całkiem obficie zaopatrzyć się na znalezionym wraku okrętu, a także unikał ścieżek, na których natrafiał na odciski stóp Indian. Rozbitek *pamięta* również o innych; w tej pamięci np. rachuje czas wedle powszechnie przyjętej w cywilizowanym świecie miary, a także stanowi dla siebie prawa, które są z istoty prawami o ważności powszechnej – prawami dla jakiejś potencjalnej społeczności.

Skoro dowiedliśmy w ten sposób czystości naszych intencji, powróćmy do rozpatrywanej wątpliwości. Sformułujmy ją teraz bardziej precyzyjnie: przystając na określenie współbycia jako egzystencjału *Dasein*, pytamy wszakże – z uwagi na interesujący nas problem właściwości egzystencji – czy jednak właśnie ontyczna postać współbycia, w której zawsze już jesteśmy określani istotowo przez współbycie, sama *również* nie modyfikuje charakteru ontologicznego *Dasein*? Wzmocnijmy naszą wątpliwość pewnym negatywnym i prowokacyjnym może przykładem: Caspar Hauser czy Robinson Crusoe, czy jakiś inny wydumany „ostatni

człowiek po apokalipsie” nie wchodzi w grę jako przykład właśnie z tego powodu, że dostrzegamy ich osobliwość i pozorną atrakcyjność jako egzemplifikacji właśnie na gruncie naszego intuicyjnego ujęcia współbycia jako egzystencjału – niemniej pierwszą przyczyną wszelkiej w ogóle konceptualizacji relacji z innymi jest przecież empiryczne występowanie innych w świecie myśliciela. Pomińmy już kwestię, że na charakter takiej konceptualizacji muszą mieć wpływ osobiste doświadczenia tegoż myśliciela: nie zamierzamy przecież kroczyć za Heideggerem lasami Szwarzwaldu. Ostatecznie, mówimy w ogóle o innych nie dlatego, że współbycie jest egzystencjałem *Dasein*, lecz dlatego, że inni są – i nic w tym momencie nie ma do rzeczy, że odnosilibyśmy się do ich bycia nawet wtedy, gdyby nagle ich zabrakło. Punktem wyjścia etyki jest inny – niekoniecznie wszakże po prostu inny człowiek, zjawiający się na wyciągnięcie ręki. Sposób bycia *Dasein* znakomicie przecież pozwala się scharakteryzować jako bycie innym dla samego siebie, co zresztą będzie dla nas wkrótce bardzo istotne. Skoro jednak etyka zaczyna się wraz z innym (co nie stoi wcale w sprzeczności z naszym wcześniejszym stwierdzeniem, że etyka zaczyna się wraz z pytaniem o bycie), ważniejsze musi stać się dla nas pozytywne określenie sposobu, na jaki zjawia się inny, i sposób jego zjawiania się nie może być nam obojętny. Nie może również pozostawiać bez wpływu na bycie (sposób bycia) – nie zaś tylko byt – *Dasein*. Wróćmy na naszą bezludną wyspę: rozbitek będzie na niej żył etycznie (właśnie w egzystencjalnym sensie tego terminu), gdyż taka właśnie jest struktura bytu ludzkiego i taka też jest faktyczność jego świata pełnego innych; ale samotność zmieni dogłębnie sam charakter jego etyczności. Krótko mówiąc, nie bez znaczenia jest nadejście Piętaszka.

Pozostaje kwestia możliwości pozytywnego określenia sposobu zjawiania się innego. Określenie takie radykalnie musi wszakże zmienić całą optykę myślenia. Środek ciężkości przesuwa się na innego, co możemy zaobserwować zwłaszcza w filozofii Lévinasa. Panujące dotąd w swoim świecie Ja zostaje zaskoczone, zatrzymane i rzucone na kolana. Inny jest i nie jest z tego świata. Przychodzi z wysokości; jego twarz (*le visage*) w swej absolutnej niewinności i bezbronności jest pierwotnym apelem etycznym: „Nie zabijaj”. Dosięgnięty przez ten apel, nie mam czasu (w sensie dystansu) ani możliwości, by się mu sprzeciwić. Wezwanie ze strony twarzy ustanawia tym samym właściwą wspólnotę etyczną. Zabójstwo – „bezproblemowe” w ramach ontologii – nabiera odąd cech absolutnej moralnej abdykacji. Nadchodzącemu z wysokości Innemu jestem winien wszystko. Oto otwiera się przede mną „nieskończona ziemia do-

broci”⁵⁵. Powiedzieć o tym „miłość bliźniego” znaczyłoby to – powiedzieć za mało. Relacja ta jest wszakże od początku naznaczona przez odwiecznego wroga miłości – wymóg sprawiedliwości, jaki nieubłaganie stawia powszechność. Z oczu Innego (wybaczymy Lévinasowi ten raczej humorystyczny akcent) wзира bowiem trzeci, przywołujący człowieczeństwo jako takie. Relacja etyczna między jednostkami z jednej strony, a Bóg Ojciec z drugiej fundują wspólnotę braterską – wspólnotę losu – wspólnotę dzieci Bożych.

Jakkolwiek Lévinas unika precyzyjnego określenia transcendencji Innego, jest ona niewątpliwie naznaczona boskością. W pozytywnym opisie zjawiania się Innego ślad Boga jest jak rękojmia mocy nakazu etycznego. Powyższa uwaga może wzbudzić wątpliwości: jak to, przecież, ujmując rzecz *de re*, nie można mówić o opisie twarzy jako o pozytywnym opisie zjawiania się innego. Jak powiada Lévinas, nie można orzekać czegokolwiek o twarzy, gdyż ta nie poddaje się widzeniu. Otóż można – i to nie tylko za pomocą biblijnych metafor. Możliwością zarówno powstania samej koncepcji twarzy, jak i bycia nawiedzonym przez twarz, jest wiara w Boga. Radykalna transcendencja innego *możliwa* – a słowo „możliwa” podkreślamy teraz z przewrotną przyjemnością – jest tylko dzięki uprzedniemu uznaniu boskiej transcendencji. Nie zamierzamy tutaj uciekać się do tak wysokiej instancji. U Lévinasa pojawia się problem odwrotny niż u Heideggera; w *Byciu i czasie*, jak widzieliśmy, trudność wiąże się z wydobyciem innego z powszedniego współbycia, z przejściem od – precyzyjnie opisanej – bezosobowości innych do możliwości pojawienia się innego w tym sensie, który nas tutaj interesuje. Lévinas w ramach zakreślonych przez wiarę świetnie sobie radzi z wyniesieniem innego. Gorzej, kiedy trzeba później zstąpić ze sfery *autrement qu’être*⁵⁶ i sprawiedliwie oddać cesarzowi co cesarskie – czyli uczciwie przyznać, że żyjemy w społeczeństwie kapitalistycznym i liberalnym. Etyka Lévinasa staje się, według nas, bezradna z chwilą (nieuniknionego, jeśli idzie o konsekwencję w myśleniu) wykroczenia poza absolutną odpowiedzialność za (dla!) innego w stronę trzeciego, wobec którego obowiązuje sprawiedliwość. Etyka ta staje się wówczas nie tylko bezradna – okazuje się w ogóle tragicznie zbyt dobra, jeśli rozumiemy przez to kawał dobrej roboty włożony w sprawę z góry naznaczoną klęską. Brzmi to okrutnie,

⁵⁵ Por. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op.cit., s. 297.

⁵⁶ Francuskie: „inaczej niż być”. Nawiażujemy tu do tytułu dzieła Lévinasa: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (wyd. polskie: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000).

jak jednak możemy spokojnie przyjąć radykalizm w kwestii absolutnego oddania innemu i następnie tegoż innego gwałtowną detronizację, dokonaną w pośpiechu i nadto przy użyciu również brzydkich, bo czysto publicystycznych, argumentów?⁵⁷ Rodzi się wówczas podejrzliwe pytanie, kogo w istocie ma chronić – czyje prawa ma zabezpieczać – owa postulowana sprawiedliwość? Czy aby nie chroni ona nie tyle trzeciego, ile właśnie nas – mianowicie przed zatraceniem się na tej nieludzkiej „nieskończonej ziemi dobroci”? Wedle Lévinasa, jestem wszystko winien innemu. Wszystko – to program maksymalistyczny, choćby ukrywał się pod minimalistycznym wymogiem etycznym, jaki stawia twarz: „ty mnie nie zabijesz!”. W porządku, tego właśnie chcemy – maksymalizmu, bo tylko on ma dla nas sens. Ale oto pojawia się trzeci, bo wszyscy jesteśmy z łaski Pana, Naszego Ojca. Osobliwa dialektyka tożsamości i nietożsamości transcendencji twarzy i boskiej transcendencji czyni możliwym szatańskie żądanie innego – żądanie, do którego tylko Bóg miałby prawo – jak żądanie śmierci Izaaka. Wszystko to wszystko; Abraham nie zaważał się; my mamy obowiązek bycia sprawiedliwymi. Sprawiedliwymi – nawet nie kochającymi Izaaka. Widzimy, jak sprawiedliwość zniszczyła wszystkich na górze Moria: nikt już nie jest sobą: ani Bóg, ani Abraham, ani Izaak. Nikogo nie możemy też już ponumerować: pierwszy, drugi, trzeci... Tak jak wykluczone jest dla nas rozpaczliwe, lecz cyniczne rachowanie: „wzniosę rękę, a w niej nóż; Bóg nie zechce przecież niczyjej śmierci”, tak też odrzucamy asekuranckie „ale”, wyrażające się również i w takich słowach: „jestem ci wszystko winien – wszystko – prócz mojej doskonałości moralnej”, tłumaczące się moralnością, sprawiedliwością, trzecim, i czym tam jeszcze ze swojej słabości, ze swojej niezdolności choćby do wyboru między podłożeniem własnej wierze a wytrwaniem w miłości, choćby do śmiałego i buntowniczego odrzucenia samej sytuacji takiego potwornego wyboru.

Intelektualna uczciwość niewątpliwie wymaga, abyśmy uzasadnili jeszcze – merytorycznie, systematycznie – nasze stanowisko w tej sprawie. Zrobimy to. Na razie wiemy, że Lévinas nie jest w stanie nam pomóc. Trzeba będzie zatem poszukać jeszcze innej drogi do (dla) innego.

Czy możemy znaleźć rozstrzygnięcie wszystkich naszych wątpliwości w Heideggerowskiej koncepcji trwogi, przywracającej *Dasein* samemu sobie i umożliwiającej właściwie egzystującemu *Dasein* właściwe współbycie z innym? Zobaczymy; na razie konieczność utrzymania naszego

⁵⁷ Por. np. Tadeusz Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 292.

wyvodu w minimalnym choćby porządku nakazuje nam odłożyć całą kwestię trwogi do następnego rozdziału. Póki co musimy poprzestać na konstatacji: trwogę można w pierwszym rzędzie określić jako wyjątkowy luksus. I nie należy traktować tej wypowiedzi jako skutku spojrzenia z perspektywy poziomu ontycznego. Niewątpliwie w takim ujęciu, którego my tu nie podzielamy, również jest jakiś sens: trzeba przynajmniej nie być głodnym i fizycznie cierpiącym, aby odczuwać trywialnie rozumianą trwogę (czyli np. „spleen” albo „ból istnienia”, albo *la maladie baudelairienne*). Nam jednak nie chodzi obecnie o przeforsowanie tezy w rodzaju: „problemy metafizyczne są dla sytych i znudzonych łalusiów”. Rozminęlibyśmy się wówczas zupełnie nie tylko z Heideggerem, ale i z przyzwitością. Powróćmy na razie do prezentacji tematu innych w *Byciu i czasie*. Możemy obecnie nawiązać wprost do tezy, która posłużyła za motto niniejszego podrozdziału. Innych – przypomnijmy – nazywamy tak właśnie, aby ukryć własną istotową przynależność do nich. Teza Heideggera zakrawa na – owszem, błyskotliwy, ale jednak – paradoks. Należy ją wszakże rozumieć ontologicznie. Należymy do innych w dwojakim sensie: po pierwsze, nie ma istotnej różnicy egzystencjalnej między *Dasein* a innymi w powszednim współbyciu, w powszednim wzajemnym napotykanii się w swoim *Mitdasein*. Po drugie, *należymy* do innych, jak niewolnik należy do swego pana – jak zależy od swego pana, jak (pomimo całej swojej niezbywalnej, egzystencjalnej wolności) żyje *ze względu na* potrzeby, osady, wreszcie *ze względu na* – nieodmiennie niejasne dla niego – cele jego pana. Nie otwiera to żadnej Hegłowskiej dialektyki pana i niewolnika: do tego potrzebne jest przecież starcie dwóch wolności, dwóch osobowości. Tymczasem inni w ścisłym sensie nie mają osobowości, a wraz z nimi nie ma jej również, poddane ich dyktatowi, *Dasein*⁵⁸. W ten sposób oba znaczenia, jakie możemy przypisać przynależności *Dasein* do innych, wskazują na swój komplementarny charakter.

Heideggerowski dowód na przynależność *Dasein* do innych przebiega nie wprost. Inni – to absolutna zamiennność (ontycznie tylko odróżnialnych) osób, to wymienialność jednostki w obrębie dominującej nad nią struktury. Dlatego niczego tak – przynależące do innych – *Dasein* nie pragnie, jak odróżnienia się od innych. Wspólne bycie w zatroskaniu

⁵⁸ Wyrażną inspirację, a przynajmniej istotny kontekst Heideggerowskiego ujęcia tematu innych, jako ściśle powiązanego z taką czy inną możliwością konkretyzacji mości egzystencji, znajdujemy u Kierkegaarda. Por. Søren Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, tłum. Andrzej Ściegienny [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian, Warszawa 1965, s. 51–58.

o świat przenika troska *Dasein* o to odróżnienie, które nade wszystko oznacza *dystans* wobec innych.

„Zarówno wtedy, gdy chce się tę różnicę zniwelować, jak wtedy, gdy własne *Dasein* – pozostające w tyle za innymi – chce ich dogonić, jak wreszcie wtedy, gdy mając przewagę nad innymi, pragnie utrzymywać ich w podległości. Wspólne bycie jest – w sposób dla niego samego skryty – niepokojone troską o ów dystans. Egzystencjalnie rzecz ujmując, ma ono charakter *zdystansowania*. Im bardziej ów sposób bycia jest niezauważalny dla powszedniego *Dasein*, tym bardziej uparcie i dogłębnie oddziałuje”⁵⁹.

Dążność do uzyskania dystansu jest tym samym, co dążność do zniesienia nadmiernego dystansu. Powszednie *Dasein*, przeniknięte troską o to, by nie zostać w tyle, zarazem nie chce również „wyskoczyć przed szereg”. Sytuuje się zatem w przeciętności. Swoją postawą potwierdza supremację innych. Skoro zaś zdystansowanie – czyli nieustanne określanie się wobec innych, nieustanne baczenie na pozycję swoją i na pozycję innych – określa *Dasein* ontologicznie, władza innych jest wpisana w samą strukturę egzystencjalną bytu ludzkiego. Zawiera się w niej również podatność *Dasein* na bycie na sposób innych. Będąc jak inni, *Dasein* zalicza się do nich. Zalicza się zaś w tym większym stopniu, im bardziej pozwala tę przynależność przed sobą przesłonić. Możemy, owszem, wyobrazić sobie szereg ontycznych sytuacji, w których powszednie *Dasein* ujmuje – *tematycznie* – swoją przynależność do innych (jakiegoś konkretnego „tłumu”) jako niebagatelny awantaż, opierając na tym choćby tzw. poczucie własnej wartości, często za sprawą negatywnego punktu odniesienia, jaki zapewniają ci, którzy zdają się (bo niekoniecznie faktycznie im się to udaje) wymykać określeniu przez przynależność do tego właśnie tłumu. Pozornie jest to właśnie dobry przykład takiego zniewolenia, które Heidegger ma na myśli. Zgadza się, ale jest tak z całkiem innych względów, niż mógłby to przypuszczać np. znawca ideologii faszystowskiej, tak właśnie stawiający i zarazem rozwiązujący zagadkę historycznego powodzenia tej ideologii. Można bowiem być np. zdeklarowanym wrogiem faszyzmu i równocześnie być doskonale roztopionym w sposobie bycia innych, co zawsze jakoś manifestuje się również ontycznie – chociażby nawet we wrogości do faszyzmu; człowiek taki w innych okolicznościach równie dobrze mógłby poświęcić życie – i cudze życie – sprawie rasy panów.

⁵⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 180.

To nie *Dasein* (jako swoje własne bycie) *jest* w swojej powszedności, lecz totalnie bezosobowe, niepozwalające się również identyfikować z żadną faktyczną społecznością, *Się* (*das Man*). Pojęcie to ma charakter wybitnie intuicyjny. *Dasein* poddane dyktatowi *Się* nie projektuje siebie na własne możliwości bycia, lecz zamyka się w tym, co *Się* przedstawia mu jako jedyny możliwy sposób bycia: „Rób to, co *się* robi!”. Zatem *Dasein* mówi to, co *się* mówi; sądzi tak, jak *się* sądzi; pisze tak, jak *się* pisze etc. – robi to, czego *się* od niego oczekuje. Władza *Się* przejawia się nawet, jak wskazaliśmy powyżej, w działaniach (pozornie) pryncypialnie ją negujących. I tak, np. „odsuwamy się od »tłumu« tak, jak *się* to zwykle robi”⁶⁰.

Się – powiada Heidegger – ma własne sposoby bycia. Wskazaliśmy już wcześniej jeden z nich – przeciętność. Trzeba teraz uczynić wyraźnym jej status jako egzystencjału *Się*. Najbardziej jest to uchwytne w nurtującej *Dasein* dążności do zdystansowania. Dążność taka jest bezpośrednio wywoływana przez troskę o przeciętność, jaka cechuje *Się*. Ponieważ *Się* w jego byciu chodzi o przeciętność, a *Dasein*, jak już mówiliśmy, jest podatne na jego zakusy, samo *Dasein* zaczyna przejmować tę troskę o przeciętność, szukając w niej najpewniejszej gwarancji utrzymania odpowiedniego dystansu do innych. Będzie to wówczas taki dystans, jaki *się* zwykle zachowuje. Ekspansja *Się* nabiera wówczas rozpędu wskutek pogodzenia z istotową dążnością samego *Dasein*⁶¹, do której wprzódę je popchnęła. Prowadzi to do kolejnego egzystencjału *Się* – niwelacji (*Einebnung*). Zniesione w niej zostaje wszystko, co pragnie wybić się ponad przeciętność. Jednak najbardziej istotową cechą niwelacji jest skrytość i niepostrzeżoność, z jaką ogarnia ona nawet to, co najsilniej jej się sprzeciwia. „Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe”⁶². Każda tajemnica traci swą moc”⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 180–181.

⁶¹ Podatność *Dasein* na manipulację ze strony *Się* wynika oczywiście w pierwszym rzędzie ze skłonności bytu ludzkiego do odciażenia swojego bycia. *Się* w oczywisty sposób zdejmuje z *Dasein* odpowiedzialność. Ten wątek domaga się tu od nas osobnej i szerszej eksplikacji, której dokonamy w następnym rozdziale tej pracy (por. *ibidem*, s. 182).

⁶² Taką własnością publiczną w społeczeństwie Zachodu jest dziś np. idea wolności człowieka, a także – i przede wszystkim – idea praw człowieka. Kryłaby się w tym możliwość jakiejś nowoczesnej religii obywatelskiej, gdyby nie fakt, że w swoim popularnym wydaniu – w swojej publicznej wykładni – idea praw człowieka może znaleźć wyraz co najwyżej w najprymitywniejszym egoizmie posiadania, korzystania, zaspokajania (przyp. – R.S.).

⁶³ *Ibidem*, s. 181.

Zdystansowanie (pojęte jako właśnie znoszenie dystansu w stosunku do innych), przeciętność i niwelacja, jako egzystencjały Się, konstytuują – powiada Heidegger – (wzmiankowaną już tutaj przez nas) opinię publiczną. W tym momencie ujmijmy ją bardziej precyzyjnie jako autorytatywny wyznacznik wszelkiego sensu, który to sens, już określony i gotowy, zostaje podsunięty *Dasein*, przez co jest ono zwolnione z podejmowania inicjatywy i wyzbyte własnej projektowości. Opinia publiczna wypracowuje mianowicie dla *Dasein* kompletną wykładnię zarówno świata, jak i samego *Dasein* (np. wyjaśniając na swój sposób „skąd” i „dokąd” jego bycia). Wykładnia taka rzeczywiście wystarczy na potrzeby *Dasein* poddanego władzy Się, czyli egzystującego niewłaściwie. W tym sensie nic nie można jej zarzucić; opinia publiczna – wedle Heideggera – zawsze ma rację. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że wykładnia opinii publicznej jest słuszna, prawdziwa i potrzebna – w pewnych okolicznościach i na pewnym poziomie. Przypominałoby to wówczas uwagi niektórych francuskich encyklopedystów o Bogu, w którego osobiście nie wierzyli, ale którego uznawali za ideę niezbędną dla utrzymania motłochu w ryzach. Bezpośrednie ontologiczne konsekwencje panowania wykładni opinii publicznej są jednak przerażające. Opinia publiczna stara się sprowadzić wszystko do proponowanej przez siebie, ogólnodostępnej i trywialnej zrozumiałości, co oznacza w istocie, że zakrywa – pokrywa pustą gadaniną – to, co udostępniło się już w pewnej swojej prawdzie, i na odwrót: to, co (z istoty lub jeszcze) jest przed myśleniem zakryte, wyklada w pozornej jasności, którą zawdzięcza programowemu niewnikaniu w istotę rozpatrywanej i wykładanej rzeczy.

„Się jest przy tym wszędzie, ale tak, że wymyka się zawsze też z miejsc, w których *Dasein* nalega na rozstrzygnięcie. Ponieważ jednak Się zdominowało wszelkie sądzenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu *Dasein* odpowiedzialność. Się może niejako osiągnąć to, że »się« stale na nie powołujemy. Bez trudu może ono odpowiadać za wszystko, bo nie jest kimś, kto musiałby za coś ręczyć. Się »było« zawsze takie, a mimo to można powiedzieć, że »nikt« nim nie był. W powszedniości *Dasein* najczęściej dokonuje się mocą czegoś, o czym musimy rzec, że był to nikt [tłumaczenie w tym miejscu zmodyfikowane – R.S.]”⁶⁴.

Wszędzie i nigdzie. Każdy i nikt. Ciągła konieczność zważania na odpowiedni dystans, którego jednak nikt i nic w istocie racjonalnie nie wytacza, precyzyjnie nie określa. Dwuznaczna gra, do której istoty należy to, że w chwili, gdy przystajesz na jakąś jej konkretną postać, gdy się

⁶⁴ *Ibidem*, s. 181–182.

w nią najbardziej angażujesz, rozpada się nagle na wielość gier. Każdy prowadzi swoją i właśnie dlatego nikt nie prowadzi swojej *własnej*. Nie można nawet powiedzieć, że pozostając pod władzą Się, wyzbywasz się swojej osobowości, tak jakbyś mógł, wchodząc do budynku użyteczności publicznej, zostawić na moment płaszcz w szatni (bo przecież nie siedzi się w płaszczu – w teatrze, na bankiecie, na koncercie). Nie – raczej należałoby powiedzieć, że wcale nie masz jeszcze osobowości.

Być może w tym właśnie momencie natrafiamy na najmocniejszy punkt Heideggerowskiej analizy powszedniego wspólnego bycia – najmocniejszy również w tym znaczeniu, że najtrudniejszy do zaakceptowania – nie pod względem filozoficznym, lecz jako niesłuchanie brutalna prawda o człowieku, który okazuje się zasadniczo kłamstwem i dopiero później ewentualnie zdobywa się na bycie czymś innym niż trywialne i *nie swoje* kłamstwo. Dlatego właśnie Heidegger zasmuca wielu nawet spośród tych, którzy go rozumieją – tak przecież *się* nie robi! Jak widzimy, nie jest tak, że *Dasein* może począć się niepokalanie, w tym np. sensie, że przez cały swój żywot dumnie przeciwstawia się określeniu z zewnątrz w imię afirmacji jakiejś uświadomionej szczególnej wartości swojej wewnętrzności. Żywot nonkonformisty może być nawet tym doskonalszym przykładem szalbierstwa, jakie dokonuje się w imię Się. *Dasein* nieuchronnie jest wprawdzie sposobowi bycia Się; nieuchronnie jest się wprawdzie niewłaściwie i niesamodzielnie. „*Się jest egzystencjałem i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstituowania Dasein*”⁶⁵.

Oznacza to wszakże, że w ścisłym sensie nie można obwiniać *Dasein* za niewłaściwość jego bycia jako określonego fundamentalnie przez Się. Zaakceptowawszy zaś źródłowość tego fenomenu, nie można również dokonywać jakiejś dystynkcji aksjologicznej pomiędzy *Dasein*, które wybija się na właściwy sposób bycia, a *Dasein* pozostającym we władzy Się. Istotne jest, w jaki sposób można opisać ontologicznie to wybijanie się na właściwość bycia. *Dasein* we władzy Się, jak wiemy, nie jest sobą. Jako Sobość (*Selbst*), jest na sposób Się (*das Man*). Bycie „Sobością z piętnem Się” (*das Man-selbst*)⁶⁶ różni się od bycia Sobą właściwym nie tyle w sferze egzystencjalnego ukonstitu-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 183 (podkreślenie – R.S.).

⁶⁶ Termin *das Man-selbst* w przekładzie Bogdana Barana jest oddawany jako „Sobą-Się”. Decydujemy się na taką modyfikację tłumaczenia tego ważnego terminu, bo od razu udostępnia ona intuicji jego kluczowy sens. W terminie *das Man-selbst* chodzi bowiem o wskazanie na Sobość z piętnem Się, o Sobość na wskroś przenikniętą podyktowanym przez Się sposobem bycia.

owania bytu ludzkiego (co później postaramy się jeszcze uwyraźnić), ile w sposobie ustosunkowania się *Dasein* do jego egzystencjalnego ukonstytuowania. „Właściwe *bycie Sobą* nie opiera się na jakimś odciętym od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz *jest pewną egzystencyjną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału*”⁶⁷.

Powyższa uwaga Heideggera w zasadzie nie powinna nas zaskakiwać: skoro *Dasein* jest nieuchronnie wpięty poddany władzy Się, status Się jako egzystencjału *Dasein* nie ulega wątpliwości. Oznacza to zaś, że właściwe bycie Sobą jest, po pierwsze, możliwe dopiero na gruncie wstępnego, przenikniętego przez Się ukonstytuowania *Dasein* w jego powszedniości, mianowicie jako specyficzna – mówiąc najprościej – reakcja *Dasein* na uprzednią i w ogóle pierwotną niewłaściwość własnego bycia. Po drugie – o ile pamiętamy, iż para pojęć: egzystencja właściwa/egzystencja niewłaściwa została wyprowadzona z mojości (jako absolutnie pierwotnego określenia egzystencjalnego bytu ludzkiego), z naciskiem zwłaszcza na komplementarność tych pojęć – właściwe bycie Sobą nie może przedstawiać się nam jako całkowicie uwolnione od określenia przez Się jako egzystencjału, jak i od określenia przez bycie Sobością z piętnem Się – jako utrzymującą się stale egzystencyjną możliwość bycia.

Pozwolimy sobie w związku z powyższym na małą dygresję. Jeśli ktokolwiek czuje się rozczarowany tezami Heideggera, wedle których sobą można być jedynie na skutek niebycia sobą i jedynie w zagrożeniu – wyrażając się umownie – niebyciem sobą, czyli *wbrew* własnej stałej istotowej tendencji do egzystowania niewłaściwego, to podobne rozczerowanie możemy jedynie położyć na karb zupełnie chybionego, jeśli kieruje się do tej właśnie filozofii, oczekiwania jakiegoś sprecyzowanego, materialnie określonego ideału etycznego. Nawet jeśli z *Bycia i czasu* dałoby się wywieść pewien, *implicite* zawarty w dziele Heideggera czy może implikowany przez nie, etyczny ideał, to w każdym razie nie mógłby on spełniać żadnej funkcji normatywnej, czego przecież zwykle od ideałów etycznych *się oczekuje*. Weźmy jako przykład egzystencję właściwą; otóż nie ma powodu, aby wieść raczej egzystencję właściwą niż niewłaściwą; nie może bowiem być określonego i przychodzącego, by tak rzec, „z wnętrza świata” *powodu* (w sensie racji) osiągnięcia właściwości egzystencji. U Heideggera nie ma nie tylko możliwości takiej racji; w ogóle nie ma u niego żadnych sztuczek z prostym schematem kija i marchewki. Utracony tu zostaje w pierwszym rzędzie prymitywny utyli-

⁶⁷ *Ibidem*, s. 185.

taryzm – ale z tych samych względów odrzucona zostaje również materialna etyka wartości, w rodzaju np. propozycji Maxa Schelera. Wszelkie wartościowanie jest jedynie pewną możliwością każdego bytu o sposobie bycia *Dasein*. Obojętnie zatem, czy kierujemy się przywiązaniem do imponderabiliów czy prostym życiowym obrachunkiem, jedno i drugie stanowi jedynie pewne ontyczne określenie naszej postawy. Dla egzystencjalnej analityki *Dasein* są to określenia całkowicie indyferentne. Z tego właśnie względu Heideggerowska ontologia fundamentalna unika lub przynajmniej stara się unikać wszelkiego wartościowania, zdając sobie sprawę, że sprzeniewierzałaby się tym samym własnej istocie. Kwalifikacje i dystynkcje aksjologiczne możliwe są dopiero na poziomie ontycznym, w sferze objętej przez każdorazowe swobodne projektowanie *Dasein*. Z perspektywy ontycznej zaś patrząc, wcale nie jest „gorzej” dla człowieka być Sobością z piętnem Się, tak jak wcale nie musi być „lepiej” dla niego, by był Sobą. Owszem, gdyby wyłożył Heideggera prostymi słowami i nadto jeszcze szerokim rzeszom, większość zapewne uznałaby, że z takiego czy innego powodu *lepiej* jest być tym, co dziwny język filozofa nazywa „Sobością z piętnem Się”.

Powróćmy jednak do naszego głównego wątku. Aby uczynić jaśniejszymi obie przedstawione powyżej kwestie, musimy teraz szczegółowo rozpatrzyć problem, jak dalece władza Się modyfikuje podstawowe ontologiczne ukonstituowanie bytu ludzkiego. Wcześniejsza analiza otwartości *Dasein* dała nam pojęcie o zasadniczej egzystencjalnej strukturze tejszej otwartości. Obecnie możemy przedstawić sobie bardziej ukonkretniony kształt tej istotowej otwartości – mianowicie otwartość specyficzną dla powszedniego, czyli bytującego na sposób Się, *Dasein*. Specyfiką tej postaci otwartości jest wszakże to, że stanowi ona inwersję zasadniczej postaci otwartości *Dasein* w każdym z jej modusów.

I tak, mowa (*die Rede*) w powszedniości *Dasein* przechodzi w gadaninę (*das Gerede*). Gadanina jest tym, co się mówi. Jej możliwość tkwi w fakcie, iż mowa jako taka przechodzi w wypowiedzanie, w język – w omawianie tego, co napotkane. Omawianie zawsze ma już swoje zrozumienie i zawsze operuje już pewną wykładnią. Pochodna względem mowy wypowiedź stanowi – jak pamiętamy – komunikat, który *Dasein* kieruje do innych, aby uprzystępnić im własną perspektywę widzenia tego, co omawiane. Komunikat mierzy w prawdę i akt komunikacji między współbytującymi mierzy w prawdę, o ile omawiany byt jest na pierwszym planie. Wypowiedź winna być wszakże zawsze zrozumiała – w powszednim współbyciu wypowiedź stara się o zrozumiałość kosztem swojego przedmiotu. Język, jakim posługuje się powszednie *Dasein*,

cechuje zatem przeciętna zrozumiałość; wypowiedź w tym języku jest jak narzędzie wielokrotnego użytku i uniwersalnego zastosowania. Z tego względu wykazuje pewną istotową tendencję do oddzielania się od bytu, który ma za zadanie omawiać. Problem nie sprowadza się – podkreślmy to – jedynie do gier słownych, kalamburów, do wszelkich z założenia i z rozmysłu „niepoważnych” zastosowań języka, lecz draży również najbardziej na serio podejmowaną w codzienności komunikację. Nie mamy tu do czynienia z zanikiem referencji, lecz z modyfikacją ukierunkowania rozumienia. Odbiorca komunikatu rozumie wypowiedź, ale nie oznacza to, że tym samym rozumie omawiany w niej byt. W miarę jak pograża się w tym, co wypowiedziane, przestaje być dlań istotne „o czym” kierowanej do niego mowy, gdyż łatwiej i bardziej bezpośrednio może skoncentrować się wyłącznie na samej wypowiedzi. „O czym” mowy jest wciąż gdzieś tam obecne, ale krzyżujące się wypowiedzi na jego temat spychają je na coraz dalszy plan. Jest wciąż jakoś rozumiane, ale rozumienie to staje się coraz bardziej nieźródłowe i nadbudowuje się wciąż na tym, co się na dany temat już powiedziało i co się aktualnie mówi. Porozumienie staje się oczywiście coraz łatwiejsze – i coraz bardziej tak naprawdę traci na znaczeniu. Różnica zdań jako przejaw odmienności punktów widzenia, które nie tyle przecież powinny się zbliżać, co wzajemnie uprzystępniać i wzbogacać rozumienie, zostaje zniwelowana na drodze sprowadzania wszystkiego do wspólnego mianownika. „Uważa się *to samo*, gdyż to, co powiedziane, rozumie się wspólnie na łonie *tej samej* przeciętności”⁶⁸. Uważa się *to samo*, gdyż następująca w mówieniu zatrata pierwotnego odniesienia bycia do omawianego bytu (bądź w ogóle odmowa pozyskania przez nie tego odniesienia) w coraz większym stopniu czyni zarówno niemożliwym, jak i zbędnym własne rozumienie omawianego bytu. Pozbawione tego (czy raczej – zamknięte i zamykające się na to) *Dasein* zdaje się na osąd, który jego rozumieniu proponuje zawsze już gotowa publiczna wykładnia, a w ten sposób – mianowicie interioryzując i powtarzając dalej jej osąd – umacnia jej nieweryfikowalny autorytet. Komunikujący się oddalają się od swojego pierwotnego celu, ale za to zyskują iluzję wzajemnego zbliżenia, celebrując – każdy z osobna – swój udział w niewyczerpującej się, powszechnej gadaninie. W ten sposób gadanina staje się pierwszą tendencją i najbardziej uwidaczniającą się manifestacją powszedniego współbycia.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 238.

Jak łatwo teraz zauważyć, otwartość powszedniego, pochłoniętego przez powszednie współbycie *Dasein* nabiera tych wszystkich cech charakterystycznych dla Się, na jakie wskazaliśmy wcześniej. Przede wszystkim, modyfikacji ulega sama jej „otwartościowość”. Nazwaliśmy gadaninę inwersją mowy właśnie z tego względu: mowa przechodząca w gadaninę zakrywa byt, nie tylko fałszując jego aktualne zrozumienie, ale również przekreślając lub oddalając perspektywę jego rzetelnego zrozumienia, jako że wyklada go w przeciętnej, trywialnej zrozumiałości, wobec której *Dasein* łatwo rezygnuje z własnego zapytywania i dociekania. Egzystencjalna otwartość manifestuje się wówczas w zamykaniu.

„Bezpodstawne powiedzenie czegoś i przekazywanie tego dalej wystarcza, by otwieranie obróciło się w zamykanie. Coś powiedzianego bowiem bywa zawsze rozumiane zrazu jako »mówiące« coś, tj. odkrywające. Gadania zatem, stosownie do swego dla niej *zaniechania* powrotu na grunt czegoś omawianego, jest z natury zamykaniem”⁶⁹.

Ten charakter otwartości jako zdominowanej przez sposób bycia Się obejmuje pozostałe źródłowe modusy otwartości, przy czym w przypadku każdej z tych modyfikacji gadanina ujawnia swoją konstytutywną dla niej rolę. Możemy zatem sprecyzować jej status następująco: gadanina, równie nieuchronna jak bycie na sposób Się w ogólności, stanowi również egzystencjał *Dasein*. Zanurzenie *Dasein* w języku, w lansowanej przez niego publicznej wykładni przesądza z góry o możliwościach bycia nastrojonym tak-a-tak, otwieranych – przypomnijmy – w położeniu. Źródłowość położenia zostaje zatem zapośredniczona przez wpływ, jaki wywiera Się – nastrój powszedniego *Dasein* zostaje każdorazowo ukierunkowane przez wykładnię, której Się zawsze dokonało już w gadaninie. Najwyraźniej widać egzystencjalny charakter gadaniny w rozumieniu, które zostaje przez nią i w niej oddzielone od bytu. Powszednie *Dasein* zdane jest na przeciętną zrozumiałość wykładaną w gadaninie. Z tego względu Heidegger może napisać:

„Gadanina, która zamyka w scharakteryzowany sposób, jest sposobem bycia wykorzenionego rozumienia *Dasein*. Nie występuje ona jednak jako obecny stan czegoś obecnego, lecz jest wykorzeniona egzystencjalnie w sposób ciągłego wykorzenienia”⁷⁰.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 240.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 241 (podkreślenia – R.S.).

Kolejnym obok gadaniny charakterem bycia powszedniego *Dasein* jest ciekawość (*die Neugier*⁷¹). Stanowi ona specyficzną modyfikację widzenia jako immanentnego elementu struktury rozumienia. Jak pamiętamy, w widzeniu bytu przez *Dasein* jest już zawarte jego rozumienie jako przeznaczonego – jako odnoszonego – do czegoś. Widzenie ujmuje byt w perspektywie jego możliwości bycia ze względu na *Dasein* (a zatem w sposób niezapśredniczony odkrywa go w jego byciu: tak jak on jest i jak może być) i umożliwia wszelką wypowiedź na jego temat, jako że jest podstawą wskazania. Widzenie jako ciekawość wykracza poza swoją funkcję czy też oddala się od niej i przechodzi w skłonność do pasywnego, jedynie odbiorczego sposobu bycia wobec świata. Drażone tą tendencją *Dasein* zmierza do uwolnienia się od ciężaru zatroskania bytem wewnątrzświatowym, od konieczności podejmowania względem niego inicjatywy – staje się tylko-odbieraniem, niezaangażowanym widzem, zdającym się na to, co się przed nim roztacza jako widowisko i co uwalnia go tym samym od wysiłku własnego projektowania. Ciekawskiemu *Dasein* nie chodzi o to, aby widzieć w celu zrozumienia, lecz aby tylko widzieć. Łatwo dostrzec tu istotne pokrewieństwo z Kierkegaardowską koncepcją życia estetycznego. Pokrewieństwo takie zaznacza się tym dobitniej w Heideggerowskiej charakterystyce ciekawości jako (1) niezabawiania przy tym, co najbliższe, dyktowanego przez karmiącą się sobą samą i pełną niepokoju – którego z istoty właśnie pragnie – gorączkową potrzebę bycia pobudzanych przez coraz to inną nowość. Niezabawiającą ciekawość cechuje (2) troska o ciągłą możliwość rozrywki w sensie dorażnego zajęcia się napotkanym bytem, pochwycenia go, pojęcia i pójscia dalej, objawiająca się rozproszeniem na coraz to nowe możliwości, z których żal którąkolwiek przeoczyć. Niezabawianie i rozproszenie się czynią ciekawość (3) przelotną, czyli przebywającą – zabawiającą – zarażem wszędzie i nigdzie.

Ciekawość wykorzenia zatem *Dasein* na równi (i we „współpracy”) z gadaniną. Związek między nimi charakteryzuje Heidegger następująco:

„Gadanina rządzi także drogami ciekawości, mówi, co należy przeczytać i zobaczyć. Bycie-wszędzie-i-nigdzie ciekawości jest zdane na gadaninę. (...) *Jeden sposób bycia pociąga za sobą drugi*. Ciekawość, dla której nic nie jest zamknięte, gadanina, dla której nic nie pozostaje nie-

⁷¹ *Neu* (niem.) – nowe; *die Gier* (niem.) – żądza, chciwość, łapczywość. *Die Neugier*, tłumaczone przez Bogdana Barana jako „ciekawość”, pozwala się zatem również przetłumaczyć jako „żądza nowego” czy „pożądanie nowości”.

zrozumiane, dają sobie, tzn. tak będącemu *Dasein*, rękojmię rzekomo prawdziwie »żywego życia«⁷².

Najbardziej wszakże interesujący dla nas tutaj będzie trzeci modus otwartości powszedniego *Dasein* – dwuznaczność. Ufundowana we współbyciu zdominowanym przez gadaninę i ciekawość, jest ona dwuznacznością wykładni świata i wewnątrzświatowego bytu, dwuznacznością współbycia, wreszcie dwuznacznością samego *Dasein*.

Skoro w powszedniości *Dasein* publiczna wykładnia ogarnęła już wszystko i swoje rozumienie udostępniła wszystkim w powszechnie dostępnej zrozumiałości, skoro najpowszechniejszy osąd o świecie nie przybiera nigdy konkretnej postaci, lecz zawsze polega na tym, jak Sie sądzi – a Sie z kolei sądzi tak, jak sądzą wszyscy poddani jego władzy – skoro zatem wszystko można powiedzieć o wszystkim i nie ma probierza prawdy (jakkolwiek probierzem dopuszczalności wypowiedzi do powszechnego użytku stale pozostaje oczywiście widmowa opinia publiczna), zarysowuje się oto pierwsza wymieniona postać dwuznaczności. „Wszystko wygląda tak, jakby było rzetelnie zrozumiane, uchwycone i wyrażone, a przecież w istocie nie jest bądź też tak nie wygląda, a w istocie takie jest”⁷³. Dotyczy to w pierwszym rzędzie bytu objętego wspólnym zatroskaniem, ale – w dalszej perspektywie – również możliwości tego, co dopiero ma być, co ma się wydarzyć, czyli również sfery projektowości *Dasein*.

„Każdy już z góry przeczuł i wyczuł to, co inni także przeczuwają i wyczuwają. To oparte na zasłyszaniu bycie-na-tropie – kto rzeczywiście »jest na tropie« czegoś, ten o tym nie mówi – jest najbardziej podstępny sposób, w jaki dwuznaczność prezentuje możliwości *Dasein*, by móc od razu zdusić ich moc”⁷⁴.

Idzie tu o takie odkrywanie możliwości, które nie troszczy się o możliwość jako o możliwość bycia, lecz jedynie znajduje w niej pożywkę dla ciągłego obgadywania, przeczuwania, gromkiego ogłaszania czegoś wprzód. Nie należy mylić tego fenomenu z jakimś „duchem czasu”, z ekspansją idei poprzedzającą i ukierunkowującą projekt i jego realizację. Konieczność projektowania i działania niszczy przecież błogosławiony stan niezaangażowanej ciekawości i czyni gadaninę zbyteczną. Dlatego gadanina i ciekawość nie życzą sobie działania, lecz chcą utrzymać

⁷² *Ibidem*, s. 245 (podkreślenie – R.S.).

⁷³ *Ibidem*, s. 245–246.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 246.

Dasein w zawieszeniu pośród niezrealizowanych, aczkolwiek przeczuwanych i w tym przeczuwaniu hołubionych, możliwości. W związku z tym dwuznaczności nie chodzi nawet o to, by trafnie przewidywać – choć niewątpliwie zawsze i chętnie powiada o czymś działaniu, że było ono z góry do przewidzenia. Może zresztą tak mówić również i z tego względu, że – czepiając się nowości w zaciekawieniu – postrzega i wykląda rzeczywistość (realizowany projekt) jako już z góry przestarzałą i „nie na czasie”. Cokolwiek zatem będzie zrealizowane, przybędzie zbyt późno wobec jej oczekiwań.

Ulegające tej dwuznacznej wykładni, powszednie *Dasein* uczy się radować feerią nieustannie rozpościeranych przed nim możliwości i – aby nic nie zakłócało tego pławienia się w niewyczerpanych możliwościach (stanu tym dogodniejszego, że uniemożliwiającego z góry jakąkolwiek weryfikację *rzeczywistych* możliwości jego bycia, tym bardziej zaś – co jest dla powszedniego *Dasein* znacznie istotniejsze – oddalającego autorytatywny publiczny osąd jego wartości) – unika usilnie realizacji możliwości kosztem możliwości. W tej swojej tendencji do unikania zaangażowania (i – dodajmy – do oddalania od siebie egzystencjalnej winy) jest ono umacniane przez opinię publiczną, dowartościowującą postawę przeczuwania, bycia-na-tropie kosztem rzeczywistego działania. Tym samym *Dasein*, póki wydane jest powszedniemu współbyciu i charakterystycznej dla niego postaci otwartości, która polega na zamykaniu, zatracza prawdziwe możliwości swojego bycia⁷⁵, egzystuje zatem niewłaściwie. W tym sposobie ustosunkowania się do siebie jako do możliwości-których-niepotrzeba-realizować, tkwi dwuznaczność bycia powszedniego *Dasein*.

Powyższe uwagi zaangażowały już w znacznym stopniu temat współbycia w kontekście fenomenu dwuznaczności. Możemy teraz w pełni wyeksplikować dwuznaczność ukrywającą się we współbyciu. Dotyka ona wspólnego bycia już od momentu spotkania innego w *Mitdasein*. Napotkanie innego w powszedniości jest zawsze zapośredniczone przez wykładnię jego bycia, której wpierw wspólnie dokonały gadanina i ciekawość. „Inny jest »tu oto« najpierw na podstawie tego, co się o nim słyszało, co się o nim mówi i wie”⁷⁶. Do tego *dossier*, podsunętego przez gadaninę i ciekawość, należałoby jeszcze doliczyć szereg ogólnie znanych prawd na temat ludzi, których to prawd gadanina zawsze ma pełno w zanadrzu, a które pozwolą na bieżąco uzupełniać owo *dossier* bez ryzyka doprowadzenia do autentycznego spotkania. A ryzyko rzeczywiście

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 247.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 247.

jest nie do zlekceważenia. Mówiąc wcześniej o trosce o dystans, jaka przenika powszednie *Dasein*, wskazaliśmy na przeciętność jako na ulubiony przez *Dasein* sposób utrzymania odpowiedniego dystansu. Dwuznaczność współbycia polega przede wszystkim na wzajemnym pilnowaniu się, aby właśnie nikt nie wyskakiwał przed szereg.

„Każdy baczy zrazu i zwykle na innego, na to, jak on się zachowuje i co powie. Wspólne bycie w Się nie jest wcale separowanym, obojętnym przebywaniem obok siebie, lecz napiętym, dwuznacznym wzajemnym-zważaniem-na-siebie, skrytym przysłuchiwaniem-się-sobie-nawzajem. Pod maską »dla-siebie-nawzajem« rozgrywa się »przeciw-sobie«”⁷⁷.

Gadanina, ciekawość i dwuznaczność nie mają – co wydaje się wystarczająco jasne, ale należy to powiedzieć *explicite* – uświadomionego charakteru, na czym zresztą polega ich przewaga w ramach powszedniego współbycia. Poświęciliśmy im tyle uwagi, aby, po pierwsze, udokumentować tezę, że *Dasein* jest nieuchronnie poddane władzy Się. Po drugie zaś, aby uchwycić sens tezy Heideggera, wedle której właściwe bycie Sobą jest do pojęcia jedynie na gruncie Się jako egzystencjału i tylko jako jego modyfikacja⁷⁸. Właściwe bycie Sobą dokonuje się tylko *wbrew* istotowej tendencji *Dasein* do bycia Sobością z piętnem Się.

Analiza charakterów otwartości powszedniego *Dasein* daje nam zatem pogłębione pojęcie o tym charakterze bycia-w-świecie, w którym *Dasein* utrzymuje się w swojej powszedniości, „zrazu i zwykle”. Ten sposób bycia Heidegger nazywa (oczywiście opatrując to zastrzeżeniem, iż nie dokonuje tym samym, ani też nie sugeruje w ten sposób żadnej pejoratywnej oceny tego fenomenu) *upadaniem*. Termin ten ma wyrażać odpadnięcie od siebie samego jako możliwości bycia Sobą na rzecz upadania w świat – czyli ma oddawać pogrążanie się *Dasein* w *niewłaściwości powszedniego współbycia*, które to pogrążanie charakteryzuje akceptacja i interioryzacja ukonstytuowanej w ramach tegoż współbycia wykładni *Dasein* i w ogólności wykładni świata. Szczególnie istotne jest dla nas, aby w tym kontekście nie tracić z oczu podstawowej, ogólnej charakterystyki ontologicznej *Dasein* jako niezbywalnego i (jako pewien prosty fe-

⁷⁷ *Ibidem*, s. 247–248.

⁷⁸ Nie od rzeczy będzie przywołać tutaj szczegółowy przykład samego Heideggera: „Od tego powszedniego wyłożenia, w jakie *Dasein* od razu wrasta, nie może się ono nigdy oderwać. W niej [gadaninie – R.S.], z niej i przeciw niej dokonuje się wszelkie rzetelne rozumienie, wykładanie i komunikowanie, odkrywanie na nowo i przyswajanie sobie na nowo” (*ibidem*, s. 240).

nomen, cechujący egzystencjalnie *Dasein*⁷⁹) nierozkładalnego bycia-w-świecie. Łatwo tu bowiem o nadużycia interpretacyjne – skoro *Dasein* niewłaściwie upada w świat, można by domniemywać, że właściwość bycia *Dasein* będzie polegać na jakimś oddzieleniu od – pojętego wówczas, by się tak wyrazić, substancjalnie-przedmiotowo – świata (i/lub na oddzieleniu się od innych, w sensie: na wyemancypowaniu się z nieuchronnie alienującego współbycia); lub – co jeszcze bardziej uchybiałoby intencjom Heideggera – można by sądzić, że niewłaściwość bycia, opisywana jako odpadnięcie od siebie samego, jest czymś wtórnym i (w trywialnej interpretacji religijnej) również np. chronologicznie późniejszym wobec jakiegoś hipotetycznego pierwotnego stanu doskonałości człowieka.

Od czasów Platona wiemy, że język ma istotową skłonność do substancjalizowania swego przedmiotu. Taka właśnie tendencja zdaje się leżeć u podstaw, wyrażonej przez pierwsze z powyżej wyróżnionych stanowisk, próby rozbicia jednolitego fenomenu bycia-w-świecie na podmiot (którym miałoby być *Dasein*) i na jego przedmiot, czyli świat jako obiekt w rodzaju kartezjańskiej *res extensa*. Odchodzilibyśmy wówczas w ogóle od rozumienia bycia-w-świecie jako sposobu bycia. Upadanie byłoby wtedy do pojęcia jako, przyjmowana przez podmiot, postawa świadomego zafałszowania swej rzeczywistej kondycji, fenomenalnie wyrażająca się w identyfikacji ze światem, z innymi, w biernej akceptacji sensu przychodzącego z zewnątrzności – tak jak dzieje się to np. w postawie złej wiary, według Sartre’a⁸⁰. Nieprzypadkowo we wcześniejszym akapicie przypisaliśmy podobnemu stanowisku postulat oddzielenia się od innych jako stanowiących zagrożenie dla autentyczności mojego bycia czy mojej wolności (by nawiązać wprost do myśli Sartre’a). Postulat taki wydaje się ostateczną konsekwencją myślenia w kategoriach kartezjańskiego podmiotu, który będąc *cogitans*, jest również w sposób nieposkromiony *liber*. Współbycie w sensie Heideggerowskim musi jawić się tej myśli jako właśnie przyjęta w wolności, a zatem wtórna względem świadomego samookreślenia się wolności, postawa podmiotu. Będzie również fenomenem jednoznacznie negatywnym, i to z tych samych względów, z powodu tych jego cech konstytutywnych, dla których Hei-

⁷⁹ „Mimo to [tj. pomimo wcześniejszej eksplikacji bycia *Dasein* jako odniesienia do świata – dop. R.S.] musiało powstać wrażenie, że bycie-w-świecie funkcjonuje jako sztywne rusztowanie, wewnątrz którego zachodzą możliwe odniesienia *Dasein* do jego świata, ale nie naruszają przy tym bycia samego »rusztowania«. To domniemane rusztowanie samo stanowi jednak sposób bycia *Dasein*” (*ibidem*, s. 250).

⁸⁰ Por. np. Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, fragment *Zła wiara i dialektyka świadomości*, tłum. Krzysztof Pomian [w:] *Filozofia egzystencjalna*, op.cit., s. 340–345.

degger ujmuje je jako egzystencjał *Dasein*, a zatem jako określenie bycia bytu ludzkiego wyprzedzające możliwość jakiegokolwiek ontycznej wypowiedzi wartościującej.

Upadanie wszakże określa Heidegger jako taką modyfikację bycia-w-świecie, którą wyróżnia *ruch Dasein* w stronę wspólnego bycia. Ruch ten polega na zanurzeniu się we wspólnym byciu, którym rządzi gadanina i ciekawość, a które umieszcza i utrzymuje *Dasein* w niewłaściwości jego bycia. Ową ruchliwość (*Bewegtheit*) upadania obrazują cztery fenomeny: (1) wpisana w bycie-w-świecie powszedniego *Dasein* *pokusa* upadania, manifestująca się w chętniej powolności *Dasein* wobec gadaniny i publicznej wykładni. (2) *Uspokojenie*, jakiego ulegające samopokuszeniu *Dasein* doznaje dzięki interioryzowanej publicznej wykładni, która zdaje się mu zapewniać tzw. rzeczywiste życie i która jednocześnie oddala potrzebę właściwego, źródłowego rozumienia. (3) Stanowiące konsekwencję tego fałszywego uspokojenia *wyobcowanie Dasein*: otóż *Dasein* – w pełnej skrytego, „wypartego”, lecz tym bardziej dojmującego niepokoju ciekawości – gorączkowo penetruje świat wykładany w gadaninie, aby na jego gruncie – w jego różnorodności i w bogactwie tego, co on oferuje – wreszcie zrozumieć siebie. Pograżone w wyobcowaniu *Dasein* pozbawione jest możliwości rozeznania, iż tym samym właśnie samo zamyka przed sobą możliwość właściwego rozumienia, a zatem – samemu sobie staje się obce. (4) Wieńczące ten proces *samouwikłanie*, polegające właśnie nie na oderwaniu się od siebie w sensie jakiegoś *nie-bycia*, lecz na popadnięciu w taki najbliższy powszedniemu *Dasein* sposób bycia, który jest zarazem w istocie swej niewłaściwy i pozornie wydaje się oznaczać najpełniejszą samorealizację pograżającego się w świecie i najrozmaiciej wciąż na nowo i wciąż inaczej wykładającego siebie na jego podstawie (w najbardziej przesadnej „samoartykulacji”⁸¹) *Dasein*.

„To stałe odrywanie się od właściwości i nieustanna zarazem jej ułuda wraz z pograżaniem się w Się charakteryzują ruchliwość upadania jako *wir*”⁸². *Dasein* nieuchronnie wciągane jest przez ten wir; tendencja ta, zakodowana w samej strukturze najpowszedniejszej otwartości *Dasein* i umacniana w ruchu upadania, stale współkonstruuje faktyczność rzućenia *Dasein*. *Dasein* jest zatem *zawsze* tak rzucone, że wciąga je wir niewłaściwości Się. To zaś właśnie oznacza, że egzystencja właściwa dokonuje się jedynie w nieprzekraczalnym odniesieniu do tak pojętej faktyczności i nadto dzięki temu odniesieniu. Z punktu widzenia egzy-

⁸¹ Por. *ibidem*, s. 252.

⁸² *Ibidem*, s. 253.

stencjalnej analityki *Dasein* stanowi ona zatem, jak już była o tym mowa, jedynie pewną modyfikację powszedniego bycia Sobością z piętnem Się; jest wówczas, by wyrazić się obrazowo, ruchem w tym samym wirze, który jedynie wyjątkowo – i kto wie, czy nie jedynie akcydentalnie – dokonuje się w przeciwną względem dominującego prądu stronę. Z punktu widzenia samego egzystującego *Dasein* jest ciągłym wysiłkiem przewycięzania stale mu towarzyszącej pokusy upadania.

Możliwość właściwego bycia Sobą jest tematem naszego następnego rozdziału. Obecnie musimy przerwać prezentację myśli Heideggera w tym, najciekawszym może, momencie. Winni jesteśmy wszakże Czytelnikowi pewne wyjaśnienie: zarówno terminologia Heideggera, jak i ton naszej własnej interpretacji, zdają mu się, być może, pozostawać w sprzeczności z postulowanym w *Byciu i czasie* wykluczeniem perspektywy aksjologicznej z rozważania ontologicznej struktury człowieka. Jest to rzeczywiście problem w przypadku Heideggera – problem z tego zasadniczego względu, że charakter Heideggerowskiego aparatu pojęciowego jest w ogóle niewyczerpanym źródłem zarzutów. Zarzut wartościowania postaw egzystencyjnych w *Byciu i czasie* należy do tych łagodniejszych; formułowany jest zresztą zwykle w ramach wewnętrznej, by tak się wyrazić, krytyki myśli Heideggera, tzn. przez pokrewnych mu myślicieli i tych, których można by nazwać jego uczniami. Natomiast my osobiście nie musielibyśmy się z niczego tłumaczyć, o ile tylko powiedzielibyśmy wprost, że nie zgadzamy się z Heideggerem w tym punkcie i dlatego nie zamierzamy uchylać się od wartościowania *explicite* postaw, które można wyróżnić w obrębie egzystencjalnej analityki *Dasein*. My jednak tego nie mówimy, zasadniczo bowiem zgadzamy się z Heideggerem. Sytuację naszą komplikuje wszakże postawione przez nas pytanie o rolę czynników ontycznych w dojściu egzystencji do jej modusu właściwości: skoro upieramy się przy podejrzeniu, że zależność między oboma poziomami – ontycznym i ontologicznym – przebiega w obie strony, zupełnie inaczej musimy zapatrywać się na znaczenie konkretnego ontycznego określenia bytu ludzkiego. Przypomnijmy w związku z tym, że w tej rozprawie pytamy także o Heideggerowskie ujęcie odpowiedzialności, przy czym samą odpowiedzialność rozumiemy tu przede wszystkim *dialogicznie*. Ta perspektywa nie tylko przesądza o naszym ujmowaniu myśli Heideggera; *ipsa per se* ujawnia swoje założenia – aksjologiczne właśnie. Parafrazując nieco Arystotelesa – pytamy tu o dzielność etyczną, mając już o niej pewne wyobrażenie, przede wszystkim zaś: uznając jej rzeczywistość dla nas – jej sens. Nie chodzi nam przy tym ani o jakieś „powinno”, ani o pewne „jest”. Nie szukamy i nie opisu-

jemy. Szukamy tylko, na wzór Kanta, punktu zaczepienia, „punktu archimedesowego” dla etyki. Kant mówi o dobrej woli⁸³. My pytamy, do czego zdolna może być wolność. Uznajemy, nie tylko milcząco, pewną wartość – wartość więzi z innym – i to pozwala mówić nam o rzeczywistości poza jałowością sporu realizmu z idealizmem: mianowicie o rzeczywistości etycznej. Jeśli ktoś powie, że jest to rzeczą irracjonalnej wiary, odpowiadamy, że jest to – jak sama wiara i jak sama racjonalność lub jej przeciwieństwo, jako możliwe do przyjęcia egzystencyjne postawy – rzeczą wolnego ludzkiego projektu.

⁸³ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściław Wartenberg (red. Roman Ingarden), Warszawa 1984, s. 11–15.

Rozdział III

WŁAŚCIWE BYCIE SOBĄ. W STRONĘ INNEGO

Zdecydowane Dasein może stać się „sumieniem” innych⁸⁴.

Tytuł tego rozdziału łatwo może zrodzić pewne kontrowersje i z tego względu od razu domaga się od nas komentarza. Sugerujemy tutaj związek między osiągnięciem przez egzystencję modusu właściwości a nawiązaniem relacji z innym, która polega na transcendencji *w stronę innego*; implikowane tutaj rozumienie takiej relacji zbliża się zatem do dialogicznego rozumienia sytuacji spotkania z innym. Musimy zatem w tym rozdziale odpowiedzieć na pytanie, czy u samego Heideggera znajdujemy taki związek i nadto jako taki wprost w jego dziele wyeksplikowany, czy też może *Bycie i czas* nie tematyzuje tego zagadnienia, niemniej jednak (w sposób niekoniecznie nawet przez autora zamierzony czy projektowany) otwiera taką właśnie – dialogiczną – perspektywę myślenia. Wedle bowiem najpowszechniej obecnie przyjmowanej interpretacji myśli Heideggera, sytuuje się ona bezspornie w tzw. paradygmacie egologicznym, przeciwstawianym paradygmatowi dialogicznemu i zarazem bezpośrednio poprzedzającym go w historii myśli. Stanowisko takie bywa modyfikowane w odniesieniu do późniejszej filozofii Heideggera (po „zwrocie”); o ile jednak nawet, podnoszona przez „późnego” Heideggera, idea, aby „pozwolić bytowi być” jest już rzeczywiście częściej odczytywana jako wyraz przejścia na pozycje zbliżone do dialogicznych, o tyle myśl Heideggera „wczesnego”, fenomenologa i transcendentalisty, zwłaszcza

⁸⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 418.

dzięki wpływowej interpretacji Lévinasa ujmowana jest zwykle obecnie jako właśnie kulminacja myślenia monologicznego czy egologicznego⁸⁵.

Drugorzędną rzeczą jest dla nas tutaj wszakże kwestia, czy tezy Heideggera są ortodoksyjne z jakiego bądź paradygmatycznego punktu widzenia. Nie mamy zatem ambicji zajmowania w tej akurat kwestii stanowiska. Nie oznacza to, że wedle nas dyskusja tego rodzaju *a priori* pozbawiona jest sensu; z jednej strony, w tym konkretnym wypadku stanowi ona rzeczywiście swego rodzaju „spór w rodzinie”, z istoty zupełnie hermetyczny – nie tylko dla profanów, nie tylko dla jakiejś hipotetycznej opinii publicznej, ale nawet dla filozofów niepodzielających tej perspektywy myślenia, czyli np. myślicieli ze współczesnej szkoły analitycznej. Z tego m.in. względu spór o miejsce Heideggera w „geografii myśli” może wydawać się jałowy, a nawet bezprzedmiotowy, jako że spór ten zdaje się zatracać źródłowe odniesienie myśli do jej rzeczy, ulegając zaabsorbowaniu samą tą myślą, jak i ulegając tendencji do – znamiennego, zauważmy, dla gadaniny i jej wyróżnionego modusu: pisaniny – katalogowania i (zapośredniczonego w tym katalogowaniu, a zatem już nieźródłowego) wykładania wszelkiego źródłowego myślenia jako przede wszystkim osadzonego w rzeczowej „geografii myśli”. Rozumienie myśli jako przedmiotu dociekań historyka łatwo spycha wówczas na dalszy plan rozumienie jej samej, tj. przedstawianej przez nią wykładni jej rzeczy. Z drugiej strony, jest przecież zupełnie naturalne, że filozofia dialogu – wyrosła z tego samego pnia co filozofia Heideggera, zawdzięczająca wiele samemu Heideggerowi i rozwijająca się w znacznej mierze w polemice z jego stanowiskiem – nie tylko nie pozostaje na jego myśl obojętna, lecz również nieustannie bierze ją na nowo pod rozwagę, wciąż bada jej przydatność dla siebie, czując wręcz powinność (co widoczne jest zwłaszcza u Lévinasa) oddania sprawiedliwości Heideggerowi i równoczesną gorączkową potrzebę dokonania na nim jakiegoś rytualnego „ojcobójstwa Parmenidesa” (czego znów najlepszym przykładem jest pisanstwo Lévinasa). Jest to równie naturalne, jak bardzo ludzką jest pewna cecha sporów filozoficznych, ta mianowicie, że polegają one zwykle na dowolnym tworzeniu fantomów w miejsce rzeczywistych adwersarzy i na miażdżącej krytyce zajmowanego przez te fantomy stanowiska. Oczywiście, do nikogo nie można mieć pretensji, że odczytuje jakąś oryginalną filozofię po swojemu – jest to wszak chwalebne, zdaje się to przecież znamionować prawdziwie wartościowe myślenie. Inna sprawa, czy praktykę zastępowania oryginalnej myśli kukłą do bicia można wyba-

⁸⁵ Temat recepcji myśli Heideggera przez filozofię dialogu obszernie omawia Bogdan Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 189–197.

czyć autorom programowo zwalczającym imperializm w dyskursie filozoficznym.

Wracając jednak do rzeczy interesującego nas myślenia – sprecyzowaliśmy zatem powyżej cel tego rozdziału, który jest zasadniczą częścią niniejszej pracy: mamy odpowiedzieć na pytanie, czy i jak dalece myśl „wczesnego” Heideggera, Heideggera z okresu *Bycia i czasu* pozwala się ująć również dialogicznie. *Bycie i czas* jest dla nas przede wszystkim epopeją ludzkiej wolności – epopeją na ludzką miarę. Od epopei oczekujemy przemiany bohatera, która jest sensem przebywanej przez niego drogi. Oczekujemy zatem również od epopei zwieńczenia. Wolność cechuje *Dasein* egzystencjalnie; możemy wszakże powiedzieć, że ta egzystencjalna wolność znajduje swoją wyodrębnioną kulminację, mianowicie w postawie egzystencji właściwej. Pytanie nasze w tej perspektywie jawi się następująco: czy postawa ta prowadzi do innego – czy w ogóle może do niego prowadzić w sensie, jaki mamy tu na uwadze, tj. czy wolność *Dasein* nie miałyby – czy nie mogłyby przynajmniej – zmierzać ostatecznie do podźwignięcia odpowiedzialności rozumianej jako odpowiedzialność za innego? Droga nasza wiedzie znów przez temat współbycia – również z tego względu, że rozpoznanie przez Heideggera powszedniego współbycia jako alienującego *Dasein* skłaniało wielu komentatorów *Bycia i czasu* do interpretacji Heideggerowskiej egzystencji właściwej jako wyrazu egologicznego izolacjonizmu. Chcemy tutaj – przeciwnie – dowieść rzeczy następującej: wolność *Dasein* staje się w pełni wolnością w postawie egzystencji właściwej; jest wówczas źródłem odpowiedzialności pojętej jako możliwość *Dasein*. Czy to oznacza, że mimo woli odchodzimy od dialogicznego rozumienia pojęcia odpowiedzialności? Może, jeśli rozumieć przez to opracowany teoretycznie bezwzględny prymat określenia etycznego przed ontologicznym ukonstytuowaniem bytu ludzkiego. Wcale jednak nie, jeśli zajmuje nas odpowiedzialność jako postawa podejmowana w ramach życiowej etycznej *praxis*. Czyż zaś etyki nie obchodzi przede wszystkim „dzielność” sama? Do pojęcia odpowiedzialności jako niezbywalnej podstawy życiowej *praxis* nie musi należeć przecież z koniecznością przyznanie odpowiedzialności prymatu względem wolności – chyba że zamrażamy całą dyskusję na poziomie osiągniętym już przez – z jednej strony talmudyczną wykładnię stosunku człowieka do nieskończonej boskiej transcendencji – z drugiej przez patrystykę wczesnochrześcijańską. W jednym i w drugim wypadku filozofia staje się przygodnym dodatkiem do pewnej postaci świadomości religijnej. Z pewnością nie brak i dziś poważnych obrońców stanowiska, wedle którego prawdziwą wolnością jest służyć Chrystusowi; czy ogólniej – że

prawdziwą wolnością jest czynić dobro. Takie teologiczne (czy teologicznej proveniencji) pojęcie wolności jest nam jednak z gruntu obce. Wolność dla nas – i dla Heideggera – jest (dynamicznie pojętą) istotą bytu, którego sposobem bycia jest czasowość (dlatego też nie wyodrębnialiśmy szczególnie w dotychczasowym wywodzie tematu wolności, traktując go po prostu jako sposób ujęcia podstawowego ukonstytuowania ontologicznego *Dasein*). Dlaczego człowiek jest – w sposób nieunikniony – określony przez odpowiedzialność? Bo osnową jego bytu jest wolność. Nie jest to – podkreślmy – trywialnie i zupełnie antydialogicznie pojęta zależność typu: „tyle odpowiedzialności, ile wolności”; stwierdzamy tu jedynie prostą zależność między podstawową ontologiczną strukturą bytu ludzkiego a możliwością fundamentalnego etycznego określenia tego bytu. Być może jawi się to jako regres do aporii europejskiej tradycji filozoficznej – a raczej tradycji europejskiego traktowania filozofii – borykającej się wiecznie z problemem: jak uzupełnić swoje dokonania o jakąś tam etykę. Sądźmy jednak, że filozofia Heideggera, przewycięzająca tę skłonność do dzielenia myśli (na etykę, ontologię, epistemologię etc.), wymyka się takiemu niebezpieczeństwu, chociaż niewątpliwie nie jest to tak bezpośrednio uchwytnie, jak w przypadku myślenia poczynającego się w gromkim ogłaszaniu dobrej nowiny. Powtórzmy: wraz z postawieniem problemu pytania o sens bycia stajemy od razu wobec problematyki etycznej. Pytanie o sens bycia musiało zresztą zostać postawione – i z tym zgodziłby się przecież sam Lévinas – aby mogła w ogóle zostać wyrażona w języku filozofii idea Innego przed byciem. Tropiąc odpowiedzialność na kartach *Bycia i czasu*, możemy dotrzeć do właściwych filozoficznych źródeł tej idei Innego.

Prześledźmy zatem szczegółowo drogę *Dasein* do właściwej Sobości. Wiemy już, że ruch taki może się dokonywać jedynie wbrew pierwotnej tendencji *Dasein* do pogrążania się w wirze upadania. Pierwotnie, tj. w upadaniu, *Dasein* oddala się od siebie. Ten punkt, od którego oddala się *Dasein* upadające, nie jest w tej analizie w żaden sposób – bezpodstawnie – zakładany. Ten punkt – to samo *Dasein* jako właściwe bycie Sobą. Nawet w przypadku upadającego *Dasein* istnieje on nadal jako pewna, chociaż właśnie przesłonięta możliwość i właśnie dlatego stanowi niezbywalny punkt odniesienia egzystencji niewłaściwej. Upadanie jawi się jako ucieczka *Dasein* przed sobą samym jako możliwością egzystowania właściwego. Pojawia się tutaj wszakże pewna trudność: „Tylko gdy ontologicznie i istotowo zostaje ono (*Dasein*) przez przysługującą mu otwartość w ogóle postawione przed samym sobą, *może* ono uciekać

przed sobą”⁸⁶. Jednakże upadające *Dasein* właśnie nie jest postawione przed sobą. *Dasein*, które utrzymuje się w takim modusie otwartości egzystencyjnie je zamykającym, które zatem pozwoliło sobie przesłonić możliwość właściwego bycia Sobą, w ścisłym sensie nie uchwytuje tego, przed czym ucieka. Owo „przed czym” jego ucieczki musi mu zatem zostać odsłonięte przez taką postać otwartości, która oznaczać będzie całkowite zerwanie z utrzymywaniem się w otwartości inwersyjnej, przesłaniającej, znamiennej dla powszedniości *Dasein*. Taką szczególną postacią otwartości *Dasein* jest trwoga. Trwoga otwiera *Dasein* na „przed czym” jego ucieczki.

Trwoga stanowi zatem dla Heideggera kluczowy, pierwotny fenomen, który – otwierając *Dasein* na nie samo jako na właściwą Sobość – umożliwia również całościowe uchwycenie sensu bycia *Dasein* jako troski. Odnosząc to do podstawowej struktury otwartości *Dasein*, zreferowanej przez nas w rozdziale pierwszym tej rozprawy, trwoga jako otwierająca jest podstawowym położeniem *Dasein*. Jako taka, jest odróżniona od lęku, który stanowi ontycznie skonkretyzowany modus położenia *Dasein* jako specyficzna postać jego nastrojenia. Lęk jest nie tyle konkretną reakcją na powstałe zagrożenie, ile warunkiem możliwości wyłonienia się jakiegokolwiek zagrożenia. Musimy pamiętać o tym, że *Dasein* jest w-świecie na sposób aktywności odkrywania-projektowania sensu; lęk jako uprzednie nastroyenie *Dasein* umożliwia postrzeganie czegokolwiek przez pryzmat zagrożenia. Nie jest zatem tak, że lękamy się czegoś, bo to coś jest groźne, lecz jawi nam się ono jako groźne, bo jesteśmy w nastroju lękania się; w tym nastroju przygotowujemy niejako nadejście zagrożenia z wnętrza świata. Postrzeganie danego bytu w nastroju lękania się odnosi ten byt do *Dasein* jako zagrożenie dla bytu *Dasein*. Tym samym odsłaniają się dwie konstytutywne cechy lęku – (1) ma on zawsze swoje „przed czym”, które stanowi określony byt z wnętrza świata; (2) ma on swoje sprecyzowane „o co”, którym jest zawsze samo *Dasein*, jakkolwiek lęk przejawia się najczęściej jako lęk o jakiś inny byt: o bliskich, o majątek itp. W tego rodzaju obawę wpisana jest zawsze struktura rozumienia bycia innego bytu (czy: czyjegoś bytu) jako odniesionego do mojego bycia (ontycznie mówiąc, boimy się o bezpieczeństwo innych czy naszego majątku, gdyż jest ono np. warunkiem naszego szczęścia, naszego poczucia bezpieczeństwa, nie wyobrażamy sobie bez kogoś *naszego* życia

⁸⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. 262.

itd.)⁸⁷. Lęk zatem jako nastrój wyrasta z podstawowego charakteru bycia *Dasein* jako troski o swoje własne bycie.

Trwoga natomiast nie posiada owego wewnątrzświatowo określonego (w sensie: pozwalającego się odnieść do bytu jako przedmiotu zatroskania czy troskliwości, czyli owego umieszczonego w sensownych światowych powiązaniach) „przed czym”, znamiennego dla lęku. W tym właśnie tkwi podstawa możliwości odróżnienia fenomenalnego przejawu bycia-w-trwodze od nastrojowego lękania się. Zapytajmy teraz – wraz z Heideggerem – o źródło upadania jako ucieczki od siebie samego. „Upadając *Dasein* odwraca się od samego siebie. »Przed czym« owego odsuwania się musi mieć w ogóle charakter zagrożenia, choć jest zarazem bytem o sposobie bycia bytu odsuwającego się, jest samym *Dasein*»⁸⁸. To *Dasein* właściwe, od którego odsuwa się upadające *Dasein*, nie jest zatem ujmowane jako byt wewnątrzświatowy. Nie budzi zatem lęku. Skoro ma charakter zagrożenia, a ten charakter nie da się pojąć jako odkrywany w lękaniu jako nastrojeniu *Dasein*, oznacza to, że *Dasein* właściwe budzi trwogę, tzn. jest w trwodze odkrywane i dopiero tak odkryte może spowodować upadanie jako ucieczkę od samego siebie. Stawiane przed sobą w trwodze *Dasein* zwraca się w stronę świata, w stronę współbycia, w stronę Się, aby nie być już wobec siebie – aby wymknąć się trwodze. Ucieczka od trwogi jest ucieczką w lęk. Nie mogąc wytrwać w obliczu siebie, czyli własnego bycia, *Dasein* pogrąża się w wirze powszedniego zaprzątnięcia światem i bytem. Treścią jego życia staje się lęk, który *Dasein* odczuwa, by nie odczuwać trwogi. W tym sensie trwoga jest również warunkiem możliwości lęku. „Lęk to upadła w »świat«, niewłaściwa i jako taka przed sobą samą skryta trwoga”⁸⁹.

„Przed czym” trwogi jawić się musi upadającemu *Dasein* jako nieokreślone, gdyż wymyka się w ogóle jakimkolwiek możliwemu światowemu odniesieniu, możliwemu precyzyjnemu umieszczeniu w świecie,

⁸⁷ Pogląd ten łatwo można demonizować, przypisując Heideggerowskiemu *Dasein* np. nieprzekraczalny egoizm. W tę stronę zdają się zmierzać m.in. niektóre sugestie Emmanuela Lévinasa. Z punktu widzenia filozofii Heideggera tego rodzaju krytyka stanowi niedopuszczalne pomieszanie języka ontycznego z ontologicznym. Przeocząc różnicę ontologiczną, krytyka „egoizmu” *Dasein* przeciwstawić może jego trosce o swoje własne bycie pełną poświęcenia postawę *substytucji*, której kulminacją jest gotowość do oddania życia za innego. Tymczasem troska o swoje własne bycie nie jest jakimś Spinozjańskim *conatus*: jest nieodmiennie próbą wytrwania w pewnym skonkretyzowanym projekcie egzystencji; jest troską o sens własnego bycia. Jest zatem możliwe, by np. dla ocalenia sensu swojej egzystencji *Dasein* przyjęło właśnie postawę *substytucji* – aż do końca, aż po *substytucji* tej kulminację.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 263.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 268.

a nawet godzi w całość systemu wewnątrzświatowych odniesień, którymi otacza się *Dasein*. Godzi weń – gdyż czyni go „nieważnym”, w sensie: podważa w ogóle tendencję *Dasein* do eksterioryzowania zaprojektowanego sensu w byt wewnątrzświatowy i związanego z tym postrzegania bytu jako w sobie samym sensownego i przynoszącego byciu *Dasein* sens (tendencji kulminującej w rozumieniu niewłaściwym, kiedy *Dasein* rozumie siebie ze względu na świat swojej powszedniości i powszedniego współbycia).

„Uporczywość owego wewnątrzświatowego »nic« i »nigdzie« oznacza fenomenalnie: owym »przed czym« trwogi jest świat jako taki. Zupełna nieoznaczoność, która daje o sobie znać w »nic« i »nigdzie«, nie oznacza nieobecności świata, lecz stwierdza, że wewnątrzświatowy byt jest w sobie samym tak zupełnie bez znaczenia, iż na gruncie owej nieoznaczoności tego, co wewnątrzświatowe, narzuca się już tylko świat w swej światowości. Tym, co przytłacza, nie jest konkretne to czy owo, ale i nie wszystko, co obecne, wzięte sumarycznie, lecz *możliwość* tego, co poręczne w ogóle, tzn. sam świat. (...) Gdy zatem owym »przed czym« trwogi okazuje się nic, tzn. świat jako taki, to oznacza to, iż *tym, przed czym trwoga się trwoży, jest samo bycie-w-świecie*”⁹⁰.

Tym samym zostało odnalezione „przed czym” trwogi. Drugim jej momentem konstytutywnym, czyli drugim sposobem ujęcia tego, ku czemu kieruje się (co oznacza również: czym w istocie jest) trwoga, jest jej „o co”. Trwoga trwoży się o bycie *Dasein*. Jako że to, co odkrywane w trwodze jako zagrożenie, nie sytuuje się w żaden sposób w świecie jako obszarze projekcji *Dasein*, trwoga nie trwoży się o taką czy inną ontycznie określoną egzystencyjną możliwość bycia *Dasein*, lecz – wydobywając właśnie *Dasein* z określenia (i z tendencji do określania się) przez powiązanie z bytem wewnątrzświatowym – trwoży się o bycie-w-świecie jako takie. Jako że trwoga jest zaś w istocie modusem bycia-w-świecie, trzeba powiedzieć, iż w pierwszym rzędzie obejmuje siebie samą.

W trwodze zniesiony zostaje zatem warunek rozumienia niewłaściwego, ujmowania siebie przez *Dasein* w „ze względu na co” odniesionym do świata powszedniości *Dasein*. Tym samym zniesiona zostaje możliwość dalszego ulegania tendencji do bycia na sposób Się. W trwodze bycie-w-świecie objawia się jako takie, nieskonkretyzowane – czyli nieopatrzone piętnem powszedniości i publicznej wykładni. Odsłania się jako sam sposób bycia *Dasein* – jako możliwość własnego projektowania możliwości. *Dasein*, póki jest w trwodze, jest postawione przed sobą,

⁹⁰ *Ibidem*, s. 264–265.

czyli otwarte na siebie jako na możliwość właściwego bycia Sobą. Zna-
czy to, że jest źródłowo otwarte na siebie jako na egzystencję – ujmuje
siebie bezpośrednio jako egzystencję; w rozumienie siebie jako egzystencji
wpisane jest zaś rozumienie możliwości jako właśnie możliwości. Trwoga
odsyła wprost faktycznie egzystujące *Dasein* do tego, co refleksja teore-
tyczna może ująć jako podstawową strukturę egzystencjalną bytu ludzkie-
go. W otwartości, jaką *Dasein* osiąga w trwodze, myślenie i bycie są jedno-
ścią. Upadanie jako odwrót od tej postaci otwartości stanowi fenomen on-
tologicznie wtórny i potwierdza egzystencjalny charakter trwogi.

Istotne jest tu dla nas, że wszystko to dokonuje się w obrębie samego
Dasein. W punkcie wyjścia analizy Heideggera nacisk został położony na
dominację innych. Egzystencjał współbycia jest co prawda w *Byciu
i czasie* nałożony dopiero na wstępny opis bycia-w-świecie, co więcej,
narzędzie w swej poręczności wyprzedziło znacznie *Mitdasein* innych
w chronologii Heideggerowskiego wywodu. Jedno i drugie wystarczy za
grzech główny z perspektywy chociażby Emmanuela Lévinasa. Faktem
jest jednak, że te dwa momenty powszedniości *Dasein* – świat i „pod-
miot” powszedniego współbycia – ukazane zostały we wzajemnym ścis-
łym sprzężeniu. Na tej podstawie moglibyśmy wiele sobie obiecywać po
egzystencjale współbycia, pomimo całego pejoratywnego zabarwienia
opisu jego najpowszedniejszych ontycznych przejawów. Teraz okazuje
się, że trwoga draży podskórnie pławiącą się w świecie powszedniego
współbycia egzystencję niewłaściwą, ujawnia się jako gwałt wobec uspo-
kojenia i poczucia zdomowienia w świecie, jakie zapewniała *Dasein*
publiczna wykładnia sensu jego bycia i u samych korzeni ucina tę zależ-
ność od innych, ujawniając całą jej iluzoryczność. Tylko tracąc innych
(pamiętajmy, w jakim sensie należy rozumieć słowo „inni”!), *Dasein*
może być sobie przywrócone: „Trwoga rzuca *Dasein* z powrotem w to,
o co ono się trwoży, w jego właściwą możność-bycia-w-świecie. Trwo-
ga indywidualizuje *Dasein* na jego najbardziej własne bycie-w-
świecie, które jako rozumiejące z istoty projektuje się na możliwość”⁹¹.

Czy zatem nasz projekt odczytania Heideggera z perspektywy dialo-
gicznego rozumienia pojęcia odpowiedzialności za innego jest u swych
źródeł chybiony? Niekoniecznie; na cóż innego trwoga otwiera *Dasein*,
jeśli nie na jego wolność? Cóż innego trwoga mu przywraca, jeśli nie
możliwość własnego projektowania swojego bycia? Wraz z przywróce-
niem *Dasein* jego jednostkowości otwiera się po prostu przestrzeń dla
jego wolności. Określenie przez egzystencjał współbycia wcale nie znika.

⁹¹ *Ibidem*, s. 266 (podkreślenie – R.S.).

Dasein może teraz jedynie właściwie rozumieć charakter tego określenia i odpowiednio projektować siebie. Nie jest tak, że właściwe bycie Sobą polega na jakimś odcięciu od tego wszystkiego, co zostało uprzednio rozpoznane jako egzystencjalne struktury *Dasein* powszedniego; właściwe bycie Sobą polegać będzie raczej na egzystowaniu z pełnym rozeznaniem co do istotowego charakteru tych struktur, rozeznaniem opartym na otwartym w trwodze odniesieniu do ich właściwych źródeł. Czy i w jakim stopniu tak pojęta egzystencja zdolna jest odzyskać na powrót relację z innym – relację opartą już teraz zapewne nie na gruncie wspólnego zatroskania o świat ukonstytuowany przez publiczną wykładnię, lecz na zwrocie ku projektowemu charakterowi własnego bycia – za chwilę zobaczymy. Zwróćmy już teraz wszakże uwagę, iż otwarte przez trwogę *Dasein* staje przed wyborem podjęcia swojego bycia-wolnym; może potwierdzić swój charakter wolności bądź może od niego uciekać. Potwierdzenie takie, o ile się dokonuje, polega na *wybraniu postawy wybierania* w ogóle, nie na jakimś konkretnym pryncypialnym wyborze określonej wartości, którą wybrać *należy* (co jest właśnie znamienne dla bycia w Się) – choćby wartości więzi z innym, choćby dogmatycznego uznania apelu twarzy o powstrzymanie się od zabójstwa.

Wydaje się, że temat trwogi domaga się jeszcze doprecyzowania. Wcześniej była przecież mowa o tym, że *Dasein* jest zrazu i zwykle na sposób Się, że właściwe bycie Sobą stanowi jedynie modyfikację bycia Sobością z piętnem Się, że „przebudzenie” *Dasein* do Sobości właściwej jest do pojęcia jedynie jako również ruch w wirze niewłaściwości i upadania, tyle że zwrócony w przeciwną stronę względem ruchliwości znamionującej upadanie. Teraz zaś Heidegger interpretuje trwogę w sensie trwożenia się w poczuciu nieswojości – w poczuciu wyrwywającym *Dasein* z osiągniętego w ruchu upadania uspokojenia przez zinterioryzowaną wykładnię publiczną – jako fenomen bardziej pierwotny niż – ufundowane w Się i nacechowane zażyłością z otoczeniem – powszednie bycie-w-świecie. „Uspokojone i zażyłe bycie-w-świecie to *modus* nieswojości *Dasein*, nie zaś na odwrót. *Nie-swojskość musimy uznać w aspekcie egzystencjalnie ontologicznym za fenomen bardziej pierwotny*”⁹². Wytacza to niewątpliwie właściwy kierunek bycia *Dasein* wobec świata rzeczy w sensie *Umwelt* i świata w sensie powszedniego współbycia. Jak już powiedzieliśmy powyżej, upadanie jest ucieczką od świata jako takiego, danego w otwartości, do zajęcia się bytem wewnątrzświatowym i od trwogi jako pierwotnego położenia do lęklivego nastrojenia wobec napo-

⁹² *Ibidem*, s. 268.

tykanego w świecie i obejmowanego troską bytu – jest ucieczką od siebie do określenia przez zewnętrżność. Trudność wynikająca z tych pozornie sprzecznych określeń upadania rozwiązujemy następująco: trwoga jest tą postacią otwartości, która wypełnia źródłowo jej strukturę zreferowaną przez nas tutaj w rozdziale pierwszym. Upadanie nadbudowuje się na tej strukturze dzięki inwersji, jaka zachodzi w egzystencjalnej strukturze *Dasein* w ogólności wskutek nieuniknionego wydania *Dasein* dyktaturze Się. „Zrazu i zwykle” mamy do czynienia właśnie z tendencją do upadania; właśnie dlatego jawi nam się ono jako właśnie najbliższy i „właściwy” sposób bycia bytu ludzkiego – w tym sensie, w jakim Heidegger mówi o nim, iż zdaje się on dawać *Dasein* rękojmię rzekomo prawdziwego, „żywego życia”. Trwoga – co sam Heidegger przyznaje – niezależnie od radykalizmu, z jakim jest ona potraktowana w analizie *Dasein*, jest w faktycznej egzystencji fenomenem dramatycznie rzadkim; najczęściej przejawia się właśnie w swojej niewłaściwej postaci, tzn. w lęku.

Czy tym samym trudność związana z określeniem zależności między trwogą a upadaniem zostaje zupełnie usunięta? Osobiście nie mam takiego poczucia. Spróbujmy zatem inaczej zinterpretować tę kwestię – mianowicie z uwagi na etyczne konotacje całej analizy. Naturalna, powiedzmy, intuicja etyczna domaga się od egzystencji człowieczej pewnej jedności, stałości. Nawiązując do tego, nie zamierzamy tutaj tym samym włączać perspektywy myślenia o człowieku w kategoriach substancjalnych, czyli np. o człowieku jako o duszy, która może być czysta bądź zbrukana, ale jest w każdym razie pewnym *constans*, odróżnionym od jej cnotliwych czy brukających ją czynów. Intuicja, do której chcemy nawiązać, niewątpliwie najczęściej – czy może: pierwotnie – przejawia się w takim właśnie kształcie. Dzieje się tak jednak tylko dlatego, że zwykle nie dysponuje ona środkami do eksplikacji swojego stanowiska. Operuje zatem pojęciami przestarzałymi, wygrzebanymi na śmietniku idei i w ogóle jest staromodna i niewczesna jak sowa Minerwy wylatująca o zmierzchu. Z kolei filozoficzne pojęcie egzystencji ludzkiej epatuje ją zwykle gładkim upojęciowaniem tego, co zdrowemu rozsądkowi jawi się jako oczywista sprzeczność. *A* jest warunkiem *B* i jednocześnie znosi możliwość *B*. *B* wynikające z *A* neguje *A* i prowadzi do *A*. Tak właśnie da się przecież ująć całokształt zależności między trwogą a upadaniem. Nasz hipotetyczny zdrowy rozsądek wszystko to zaakceptuje, pod jednym wszakże warunkiem – że skoro *A*, to przynajmniej możliwe jest, że *A*, i że nadal *A*. Powiedzieliśmy, że z *Bycia i czasu* nie da się wypreparować jakiegoś określonego ideału etycznego w sensie normatywnego wskazania „jak żyć”. Zdrowy rozsądek podobno tego zaś właśnie oczekuje. Otóż

oczekuje on, jeśli w istocie jest zdrowym rozsądkiem, przede wszystkim konsekwencji w myśleniu. Skoro trwoga otwiera *Dasein* na nie samo jako na egzystencję i czyni niemożliwym dalsze pojmowanie siebie ze względu na byt, to albo musi być przynajmniej możliwe wytrwanie w egzystencji właściwej – bo jak tu można, ot tak, zapomnieć o sobie jako o egzystencji – albo egzystencja właściwa jest uwarunkowana ontycznie, w tym sensie, iż istnieją takie okoliczności życiowe, że naprawdę nie pamięta *się* o sobie ani nie można sobie pozwolić na bycie Sobością właściwą. Jakie to okoliczności, jaka to granica? Nie powiemy zapewne nic nowego, mówiąc, że granica ta – to granica nieprzekraczalnej faktyczności, osiągana np. w cierpieniu. Charakter bycia bytu ludzkiego nie przekreśla przecież jego zwierzęcości. Po drugie, egzystencja właściwa, jako nieodłącznie powiązana z właściwym modusem troskliwości, najwyraźniej nie da się oddzielić od poszczególnych ontycznych konkretyzacji relacji z innymi. Ta ostatnia kwestia zbliża nas już jednak zbyt wcześniej do punktu docelowego naszej analizy; poprzestańmy w tym miejscu na jej zasygnalizowaniu.

Sprzeciwiamy się zatem tutaj takiej interpretacji myśli Heideggera, która ustanawia bezwzględny prymat poziomu ontologicznego nad ontycznym i jednocześnie zaprzecza możliwości jedności egzystencji jako konsekwentnie realizowanego projektu. Wedle takiej interpretacji, trwoga i upadanie stanowią nierozzerwalny spłot – nawet nie tyle w sensie wzajemnego stałego odniesienia i określenia, i możliwości odmiany; nie tyle w sensie wzajemnego uwarunkowania jako dwóch biegunów egzystencji, ile przede wszystkim w sensie ich absolutnej, pierwotnej jedności, rozwijającej się dopiero w dialektykę upadania-przywracania w toku egzystencji. Pisze np. Krzysztof Michalski:

„*Dasein* otwiera przecież dzięki nastrojeniu swą faktyczność, *uciekając*, odwracając się od niej, przez co rozumienie (projekt) wpada w tendencję *zakrywającą* bycie-w-świecie jako takie. Ucieczka zaś kryje w sobie możliwość tendencji przeciwstawnej – skoro bowiem *Dasein* nieustannie ucieka, oznacza to, że jest ciągle »ścigany«. To, co stale musi się zakrywać (jak *Dasein* w ucieczce-upadaniu), musi mieć stałą tendencję do odkrywania się. (...) Skoro jednak trwoga (egzystencja autentyczna) jest odwrotną stroną upadania (egzystencji nieautentycznej), skoro obie są jedynie rozbieżnymi tendencjami pewnego ruchu, biegunami pewnej dynamiki (...) ani autentyczny, ani nieautentyczny sposób bycia nie jest możliwy sam w sobie, w stanie »czystym«.

Egzystencja autentyczna nie jest ideałem naszego życia, lecz jedynie niezbywalną stroną procesu życiowego jako takiego”⁹³.

Przede wszystkim mamy wątpliwości, czy egzystencji właściwej (nazywanej przez Michalskiego autentyczną) może przysługiwać określenie „niezbywalnej”. W zgodzie z Heideggerem należałoby chyba raczej powiedzieć, że jest to stan niezmiernie rzadki i wyjątkowy, absolutnie niepowszechny. Poza tym, Michalski ma chyba zbyt wiele zaufania do intelektualnych konstrukcji pojęciowych. Nam w każdym razie trudno wyobrazić sobie świat powszedniego współbycia, w którym każdy ni stąd, ni zowąd – z bliżej niesprecyzowanych, nieokreślonych ontycznie powodów – miewa od czasu do czasu, czy może z jakąś tajemniczą regularnością, swoje pięć minut absolutnego jasnowidzenia i rozeznania w ontologicznym charakterze swego bycia, po czym znowu – z równie niewyjaśnionych, co wprzód, powodów – popada w niewłaściwy sposób bycia. Nie satysfakcjonuje nas odpowiedź, że jedno jest modusem drugiego i że jedno nieuchronnie pociąga za sobą drugie, skoro np. Heidegger twierdzi, że trwoga „pozbawia (...) *Dasein* możliwości, by upadając mogło rozumieć siebie na podstawie świata i publicznej wykładni”⁹⁴. *Dasein* otwarte przez trwogę właśnie nie może upadać – jest wydobyte z powszedniości. Po cóż zresztą innego sformułowane zostało samo pojęcie powszedniości, jeśli nie po to, by wskazać na możliwość również nie-powszedniości jako hipotetycznie możliwego stanu *Dasein*? Jeśli zapoznajemy istotową odmienną bycia w-trwodzie i bycia w-upadaniu, pozbawiamy całą ich analizę sensu; chyba że uznamy, iż Heidegger postawił sobie za cel udowodnić nam, że za nic nie możemy być ani Sobą, ani Nie-Sobą, ani wolnością, ani nie-wolnością – i że wszystko przechodzi we wszystko. Z takiego punktu widzenia wszelka dyskusja nad byciem człowieka przypominałaby kontrowersję, czy butelka jest do połowy opróżniona, czy w połowie pełna. Byłby to właśnie nihilizm i myślenie wykorzenione. Nie obstając bynajmniej przy myśleniu według ideałów etycznych, sądzimy, iż sensem pracy Heideggera – sensem przez niego *zamierzonym* – jest poszukiwanie możliwości przerwania codziennego kołowrotu, w którym pozostając i w który wciąż na nowo popadając, byłibyśmy właśnie *zawsze* jedynie na sposób niewłaściwości. My również jesteśmy zdania, że *Dasein* egzystujące ze względu na siebie samo może ponownie ulec tendencji do upadania; przeczymy jednak, że jest to jakąś ontologiczną koniecznością. Nie jest przy tym dla nas rzeczą obojętną,

⁹³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna, op.cit.*, s. 115.

⁹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 266.

dzięki czemu możliwa jest taka apostazja. Albo przedstawimy sobie fenomenalnie, jak to się dokonuje, albo cała dyskusja nie ma sensu. Wiemy zresztą, że odpowiedź taka byłaby również odpowiedzią na pytanie o sytuacyjny, ontyczny aspekt przebudzenia się czy wzniesienia trwogi. W ogólności zatem nie możemy się zgodzić na te nieodmiennie dwie i nieodmiennie janusowe twarze *Dasein*. Jest to niewątpliwie w pewnym stopniu prawdziwy i również w pewnym stopniu zgodny z intencjami Heideggera obraz ludzkiej egzystencji – ale właśnie: jedynie w pewnym stopniu prawdziwy (zatem również podlegający dialektyce prawdy jako *alethei*). Jest to może trafna charakterystyka powszedniego bycia *Dasein*; ale zapoznająca fakt, że właśnie trwoga otwiera możliwość – możliwość, powtórzmy – wydobywania się z powszedniości, co nie znaczy, że otwierając taką możliwość, zamyka ostatecznie drogę powrotu – drogę ponownego upadku w świat.

W cytowanym fragmencie pracy Krzysztofa Michalskiego jedno jeszcze zwraca naszą uwagę: mianowicie powiązanie dialektyki trwogi-upadania z pojęciami projektu i faktyczności. Wydaje się, że właściwie egzystujące *Dasein* ma właśnie pełne rozeznanie charakteru swojej wolności jako napięcia między możliwością i faktycznością. Jest świadome siebie jako projektu i jest świadome swojego rzucenia. Co więcej, egzystuje właśnie *ze względu na* to, co może w sobie wyróżnić jako swój projekt i swoje rzucenie.

Wracając do naszego głównego wątku, kluczową funkcją trwogi jest otwarcie *Dasein* na fenomen *śmierci*. Temat śmierci pojawia się u Heideggera w związku z pytaniem o możliwość określenia bycia *Dasein* jako całości. Określenie *Dasein* jako sposobu bycia bytu ludzkiego polegającego na rzutowaniu się na swoje możliwości bycia zdaje się implikować ustawiczną nie-gotowość tego bytu, niedomkniętość w tym sensie, że *Dasein*, skoro zawsze jest czymś więcej, niż tym, czym aktualnie jest – mianowicie swoimi otwartymi możliwościami bycia – tym samym nigdy nie może być ujęte jako skończona całość. Z tej perspektywy „w *Dasein* zawsze jeszcze *coś zalega*, co jako możność bycia jego samego nie stało się jeszcze »rzeczywiste«”⁹⁵. O domknięciu bytu ludzkiego można mówić dopiero wtedy, gdy z określenia jego bycia znika owo zaleganie możności bycia jako samoantycypacji ku możliwościom, które potencjalnie są do urzeczywistnienia. Taka domkniętość bytu ludzkiego osiągana jest tylko wskutek utraty przez niego statusu jego bycia jako *Dasein* – oznacza, mówiąc krótko, jego unicestwienie, jego śmierć. Z tej perspektywy zatem

⁹⁵ *Ibidem*, s. 333.

Dasein jako takie nigdy nie mogłoby być całością; sam ten sposób bycia jawi się jako dokładne zaprzeczenie charakteru bycia jako całości.

Ta perspektywa myślenia wszelako ujawnia od razu swoje głęboko sięgające założenia: przede wszystkim, zarówno byt, jak i możliwość bycia całością w sensie *istoty* bytu rozumiane są tu najniedwuznaczniej w tradycyjnym metafizycznym paradygmacie obecności. Odniesienie bytu ludzkiego jako egzystencji do perspektywy jego bycia całością w sensie istoty – esencji – zachowuje wprawdzie werbalnie jego wewnętrzną dynamikę jako projektującej wolności, ale w gruncie rzeczy każe jemu samemu być na sposób obecności, a jego możliwościom bycia – na sposób jeszcze-nie-obecności⁹⁶. Tym samym cofamy się do tradycyjnej koncepcji eksploatującej schemat arystotelesowskiej entelechii. Zamyka się też od razu możliwość ujęcia całości struktury bytu ludzkiego jako troski. W myślenie wkracza cały bagaż tradycyjnych dychotomii metafizycznych – w pierwszym rzędzie dychotomia bytu jako bytu obecnego i przeciwstawionej mu nicości jako prostego braku istoty. Zmienia to w istotny sposób całą optykę myślenia o sensie bycia tak pojętego bytu ludzkiego. Dynamika bycia-w-świecie w sensie struktury egzystencjalnej ustępuje ostremu podziałowi na świat jako sferę bytu obecnego (zostaje on w zasadzie sprowadzony do sensu wyróżnionego w Heideggerowskim pojęciu *Umwelt*) i na bycie w sensie egzystencji, którą cechuje wewnętrzna nicość, a przez to – dążność do uzyskania istoty. Tak to wygląda w *L'Être et le néant* Sartre'a. Wolny byt ludzki (byt-dla-siebie – *l'être-pour-soi*) staje tam wobec domeny bytu obecnego, którą dopiero może uczynić swoim światem, wnosząc własną nicość, własną negatywność w pierwotną jedność bytu, który tylko jest – czyli posiada istotę (bytu-w-sobie – *l'être-en-soi*). Prowadzi to do wewnętrznie sprzecznego projektu Sartre'owskiej wolności – z jednej strony kierującej się ku bytowi w zamiarze pozyskania istoty jego kosztem (wypełnienia własnej wewnętrznej nicości pozytywnym określeniem przez istotę zawłaszczanego bytu), z drugiej strony transcendującej wszelkie swoje zakotwiczenie w bycie w zamiarze zachowania własnego charakteru egzystencji. Proces pozyskiwania istoty w myśl Heglowskiego *Wesen ist was gewesen ist* zostaje zreinterpretowany w duchu absolutnej negatywności, jaka cechuje wedle Sartre'a wolność. Pozyskiwanie określenia przez byt natrafia na własną antytezę w postaci oddzielania się od bytu i od określenia, jakie on ze sobą niesie, w imię ocalenia przez wolność własnego charakteru bycia. W ten sposób, tak podkreślana przez Sartre'a, z istoty sensotwórcza ak-

⁹⁶ Por. *ibidem*.

tywność wolności zostaje od razu już w ramach jego teorii zakwestionowana przez zupełnie przeciwną tendencję wolności bytu-dla-siebie. Zwłaszcza etyka egzystencjalizmu Sartre'a zostaje w ten sposób obciążona: specyficzny stosunek wolności do samej siebie, faktycznie traktowany jako jedyna podstawa możliwości bycia etycznego w ogóle, wiążący się z tym niejasny stosunek do bycia innych, którzy jawią się zarazem jako zagrożenie mojej wolności i jako warunek sensowności wszelkiego jej projektu – są w wysokim stopniu aporetyczne i mogą prowadzić do całkowicie sprzecznych, a równie uzasadnionych wykładni. Źródłem tych trudności jest podstawowa rozbieżność w dziele Sartre'a między problematyką egzystencji korespondującą z *Byciem i czasem* a jego językiem zakorzenionym w nowożytnej tradycji metafizycznej. Przeprowadzone w *L'Être et le Néant werbalne*⁹⁷ wyrugowanie świata (w tym również świata współbycia) z egzystencjalnej struktury bytu ludzkiego podług recepty Kartezjusza okazało się fatalne w skutkach. Oczywiście butelka znowu może być do połowy napełniona lub w połowie próżna – większa część filozoficznej opinii publicznej w tym przypadku wybiera obecnie raczej tę drugą opcję. Sam Heidegger odrzuca ontologiczne podstawy myśli Sartre'a jako wprost dogmatycznie metafizyczne⁹⁸.

Z perspektywy wyznaczonej przez tradycyjną metafizykę, śmierć jawi się zatem jako kres pewnego sposobu bycia bytu ludzkiego – kres *przechodzący z zewnątrz*. Śmierć nie da się w ścisłym sensie pojąć jako zwieńczenie procesu nabywania istoty przez byt egzystujący; z chwilą śmierci nie ma już bytu egzystującego, a tylko radykalnie odmienny byt obecny. Śmierć nie jest zatem chciana ani projektowana, gdyż w ścisłym sensie jest nieprzekraczalnym podważeniem wszelkiego możliwego projektu bycia; do projektu bycia zalicza się także np. samobójstwo, ale nawet samobójca nie wybiera śmierci jako śmierci – nie wybiera jej *ze względu na nią*. Możliwe ujęcie śmierci własnej – istotne filozoficzne znaczenie ma w *Byciu i czasie* tylko takie doświadczenie śmierci – przez kogoś rozumującego metafizycznie oscyluje między przeraźliwą świadomością absurdałnego końca a wolą uczynienia się w pewnym sensie „gotowym”, zanim śmierć zrobi to za niego, czyniąc go po wsze czasy właśnie *czymś* absurdałnym – dosięgając go w pół skoku równie skutecznie, jak „w połowie” dzieła czy „w połowie” dobrze zapowiadającego się romansu.

⁹⁷ Podkreślamy: rozumienie świata jako systemu sensownych, nakierowanych na byt ludzki odniesień, zostaje w dziele Sartre'a zachowane.

⁹⁸ Por. Martin Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. Józef Tischner [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 283–284.

Ten punkt widzenia Heidegger całkowicie odrzuca. Śmierć nie jest dla niego kresem możliwości, lecz ostateczną możliwością bycia *Dasein*. Do jej specyfiki należy zwłaszcza to, iż czyni ona wyłom w procesie odbierania *Dasein* jego własnych możliwości bycia przez innych. Otwarte na siebie jako na projektujące się ku śmierci jako ostatecznej możliwości *Dasein* rozumie, że jest to jego najbardziej własna możliwość – bo nikt nie może za nie umrzeć. Nikt – czyli Się – wie o tym zresztą doskonale i tym bardziej zabiega o przesłonięcie przed *Dasein* tego charakteru śmierci. Zaprzeczeniem bycia na sposób Się jest indywidualizacja *Dasein*. Śmierć jako najbardziej własna możliwość bycia oznacza jego najdalej posuniętą indywidualizację. Dlatego jako taka jest wyrugowana z powszedniości – z języka powszedniości. Polega to na stawianiu tamy rozumieniu śmierci jako niezbywalnie własnej możliwości przez zaprzeczającą temu jej charakterowi łagodną i uspokajającą konstatację, iż „się umiera” – na sprowadzeniu jej rzeczywistego, wdzierającego się w powszednie współbycie przemocą doświadczenia (doświadczenia śmierci innego) do odległego – wiodącego się jakby z innego świata – fenomenu, który, owszem, przydarzy się w jakimś „kiedyś” również nam wszystkim, ale póki co tylko „się umiera”.

Powszednie współbycie zarysowuje tym samym kształt niewłaściwego bycia ku śmierci. Jest to ucieczka w kłamliwą konstatację „się umiera”. Odwrotnie, właściwe bycie ku śmierci polega na takim *wybieganiu* ku niej, w którym jest ona otwarta jako właśnie jego najbardziej własna możliwość. Wydobywające się z wiru niewłaściwości i wybiegające ku śmierci *Dasein* w tym byciu ku wyróżnionej możliwości odkrywa swój charakter bycia jako projektującego się na najbardziej własną możność bycia. Jest otwarte na siebie jako na egzystencję. „Wybieganie okazuje się możliwością rozumienia *najbardziej własnej* ostatecznej możności bycia, tzn. możliwością *egzystencji właściwej*”⁹⁹.

Potrzeba jednak precyzyjnego określenia takiego egzystencyjnego fenomenu, w którym właściwa możność bycia *Dasein* znajdowałaby poświadczenie. Takim wyróżnionym momentem egzystencji jest dla Heideggera doświadczenie przez *Dasein* głosu *sumienia* (*das Gewissen*)¹⁰⁰. Ponieważ wprowadzenie tego terminu uruchamia wiele kontekstów wypracowanych już w ramach naukowej (psychologicznej) bądź religijnej układni bytu ludzkiego, Heidegger poprzedza swoje właściwe badanie fenomenu sumienia radykalnym odcięciem się od wszelkiego możliwego

⁹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. 369.

¹⁰⁰ Por. niemieckie słowo „wiedzieć” – *wissen*.

jego przedontologicznego odczytania. Nade wszystko nie należy interpretować sumienia jako fenomenu niezależnego od egzystencji, jako transcendentnego względem egzystencji przejawu (usytuowanej poza nią) wyrokującej instancji. Sumienie pojawia się wyłącznie w doświadczeniu *Dasein*, jest zatem do pomyślenia tylko w ramach sposobu bycia *Dasein*. W żadnym razie nie może być przedstawiane jako niezależny od bycia *Dasein*, jakoś tam *obecny* i okazjonalnie *uobecniający się* jako płynące z zewnątrz określenie egzystencji, fakt.

Sumienie stanowi właśnie *otwarcie Dasein* na właściwą możliwość bycia Sobą. Ponieważ objawia się jako wołanie, jako głos (i dlatego jest często otycznie interpretowane jako tajemniczy „głos wewnętrzny”), jako postać otwarcia, stanowi uszczegółowiony fenomen egzystencjału mowy. Mowa jest, jak pamiętamy, artykulacją zrozumiałości. Zadaniem sumienia jest właśnie dawać do zrozumienia. W terminologii Heideggera głos sumienia zostaje wyróżniony jako *zew (der Ruf)*; termin ten uwydatnia jego charakter jako bezpośrednio – „imiennie” – wskazującego „to oto” *Dasein* wezwania.

Ten bezpośredni charakter wskazania przez zew sumienia, niepozostawiający wątpliwości co do tego, kto jest wzywany, ma kluczowe znaczenie. Wezwanie dotyczy przecież *Dasein* jeszcze nieotwartego, które dopiero teraz właśnie – w odbiorze wezwania – zostaje otwarte na właściwą możliwość bycia Sobą, tzn., że oto ma możliwość usłyszenia przywracającego je do siebie wezwania. *Dasein* wzywane to *Dasein* upadające, któremu jego właściwa możliwość bycia Sobą została wprzód przesłonięta przez powszedniość, to *Dasein* zdające się na to, co Się mu przedstawia – będące zatem, na sposób innych, pogrążone w zagłuszającej gadaninie, osaczone przez niekomunikujące komunikaty, komunikaty pełne dwuznaczności, których jedyną ewentualną egzystencjalnie pozwalającą się wyróżnić funkcją jest tłumienie wezwania sumienia. Wezwanie przemawia inaczej i dlatego właśnie może być prawdziwie zrozumiałe:

„Zew przerywa niedosłyszające się [tj. utrzymujące się w niemożności rozumienia siebie – R.S.] nasłuchiwanie Się przez *Dasein*, gdy zgodnie ze swoim charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte »zgiełkiem« rozmaitej dwuznaczności codziennie »nowej« gadaniny, zew musi wyzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości”¹⁰¹.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 381.

To, co dotyczy tylko mnie, jak moja najbardziej własna możliwość – a wezwanie nigdy nie myli się co do swego celu, bo jest słyszane tylko tam, gdzie jest wola-posiadania-sumienia¹⁰² – nie może być ciekawe dla innych. W bezpośredniości i niechybności wskazania nabiera pełnego sensu teza o indywidualizacji *Dasein* wrywanego – wrywającego się z upadania.

Wyróżniliśmy tym samym pierwszy istotowy element *relacji sumienia* – kto jest wezwany. Jest nim samo *Dasein*. Wiemy też, że sumienie odrywa je od siebie niewłaściwego – od Sobości z piętnem Się. Wiemy też już – chociaż nie zdążyliśmy tego jeszcze wystarczająco sprecyzować – do czego sumienie wzywa *Dasein*. Wzywa je do Siebie – do Sobości właściwej. Uprzedniej ogólnej analizie trwogi zawdzięczamy już pewne pojęcie o owym „do czego” wzywania. *Dasein* jest wezwane do podjęcia egzystencji jako egzystencji – do projektowania siebie na własne możliwości bycia. Niekonkretność tej formuły, jej czysto formalny charakter mogą być rzeczywiście bulwersujące. Ale taki właśnie jest według Heideggera charakter sumienia: zew nie komunikuje żadnej pozytywnej – w sensie: tematycznie ujmowalnej – treści. „Niczego nie wypowiada, nie daje żadnej informacji o zdarzeniach w świecie, nie ma nic do opowiedzenia”¹⁰³. I nie może być inaczej, skoro wzywa właśnie do zerwania z określeniem egzystencji przez to, co wewnątrzświatowe, skoro otwiera jedynie przestrzeń do zawsze własnego projektu *Dasein*. Widać teraz wyraźnie absolutną niezależność Heideggera od jakiegokolwiek ontycznej wykładni sumienia. Z drugiej strony, nie jest to stanowisko tak z gruntu odosobnione. Za jego prefigurację możemy uznać chociażby zagadkowe *daimónion* Sokratesa.

Pozostaje jeszcze ostatni – kluczowy – element relacji sumienia: kto jest tym, który kieruje wezwanie do *Dasein*. Wcześniejszy wywód doprowadził nas chyba na to w wystarczającym stopniu: wzywającym jest samo *Dasein*. Wymaga to jednak pewnego udokumentowania, zwłaszcza wobec popularnej wykładni sumienia jako głosu płynącego z zewnątrzności, czyli np. ze strony Boga. Powiedzieliśmy już, że sumienie nie jest transcendentne względem struktury bycia *Dasein*. Jak można to potwierdzić? Przede wszystkim, wzywający pozostaje dla *Dasein* nieokreślony. Jest takim z punktu widzenia możliwości jego światowego określenia, a tylko taką perspektywą dysponuje *Dasein* upadające w świat. Naturalna i niewinna, zdawałoby się, tendencja do tłumaczenia sobie głosu sumienia jako płynącego ze strony jakiejś transcendentnej mocy jest właśnie wyra-

¹⁰² Por. *ibidem*, s. 379. Por. również *ibidem*, s. 404–405.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 384.

zem próby sprowadzenia przez *Dasein* tej zatrważającej nieokreśloności do jedynie możliwej (dla Sie) „ludzkiej” perspektywy. Staje się wówczas np. możliwe interpretowanie wezwania jako wezwania do konkretnego (czyli np. dobrego, oczekiwanego przez Boga czy świętych patronów) czynu. Z takim wezwaniem i z takim wzywającym wiadomo, co począć. Wzywający jednak jest w rzeczywistości nieodmiennie tylko wzywającym.

Nieokreśloność wzywającego jest pierwszą naszą daną. Drugą stanowi specyficzna nieuległość sumienia wobec woli.

„Zew nigdy nie bywa przez nas samych ani planowany, ani przygotowywany, ani wedle naszej woli realizowany. »Coś« wzywa wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie”¹⁰⁴.

Zwłaszcza ta druga dana stanowi dogodny przyczółek dla teologicznego potraktowania tematu sumienia. Nie uciekając w tym miejscu w dygresję, zaznaczmy wszakże przy okazji, że myśl, która wychodzi od wezwania ze strony innego, a wezwanie to wiąże z wątkiem boskiej transcendencji – jak myśl Bubera czy zwłaszcza Lévinasa – już w tym właśnie momencie, u źródeł etyki musi się rozminąć z Heideggerem, jeśli idzie o materialną zawartość pojęcia innego i spotkania z innym. Nie zmienia to jednak faktu, że inność doświadczana w spotkaniu z twarzą, u Lévinasa nie jest wcale tak odległa w sposobie jej upojęciowania od rozumienia inności wzywającego w doświadczeniu sumienia u Heideggera. *Dasein* jest samo dla siebie pierwszym innym spotykanym jako absolutna inność.

Teologiczne, a także ewentualne naukowe, psychologiczne czy „biologiczne” wyjaśnienie fenomenu sumienia jawi się jednak jako okrężna, a przez to właśnie z gruntu chybiona, droga do tego fenomenu, który daje się wprost uchwycić w egzystencjalnej strukturze *Dasein*. Kluczem do uchwycenia różnicy między *Dasein* wzywającym a *Dasein* pojętym jako wzywające – do uchwycenia różnicy, ale przy zachowaniu tożsamości *Dasein* jako właśnie rozległej i wielopoziomowej struktury bycia – jest wskazanie na różnicę w sposobie bycia *Dasein* na każdym z tych poziomów. Mówiąc krótko, inaczej jest *Dasein* jako wzywane, a inaczej jest jako wzywające, jeszcze inaczej da się, jak widzieliśmy, ująć *Dasein*, do którego tamto jest wzywane, ale w każdym z tych egzystencjalnych momentów jest to nadal ten sam byt ludzki. Analiza położenia wskazała na

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 387.

zawsze otwartą w położeniu rzuconość *Dasein*; to właśnie *Dasein* stające wobec komunikatu „że jest i ma być” jest *Dasein* wzywającym. Kieruje ono swoje wezwanie do *Dasein* uciekającego w Sobotę z piętnem Się przed ciężarem bycia. Takie usytuowanie wzywającego znajduje wystarczające potwierdzenie w jego wcześniejszej charakterystyce jako absolutnej nieokreśloności, czyniącej wyłom w sieci światowych odniesień i znoszącej sam sens istnienia tej sieci. Pisz o tym Heidegger:

„Jest on owym *Dasein* w jego nieswojości, pierwotnie rzuconym byciem-w-świecie jako nie-zadomowieniem, nagim »że« w nicości świata. Wzywający jest powszedniej Sobocie z piętnem Się odległy – niczym jakiś *obcy* głos. Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym »świecie« zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojść, rzucone w nicość bycie Sobą?”¹⁰⁵.

Tym, co sumienie daje do zrozumienia *Dasein*, jest – wedle wszelkich dostępnych eksplikacji doświadczenia sumienia – *bycie winnym*. Jednak właśnie dlatego należy traktować taką, nasuwającą się w sposób naturalny, interpretację z najwyższą ostrożnością. Celem jest przecież ugruntowanie rozpoznania charakteru zewu sumienia w egzystencjalnej strukturze *Dasein*. Jakkolwiek zaś powszednia wykładnia przyznawać będzie sumieniu charakter otwarcia na winę (bądź oczyszczenia z winy, w sensie uświadomienia sobie przez *Dasein* faktu „posiadania czystego sumienia” w doświadczeniu wezwania, które może się również przecież jawić – niewłaściwie odczytane, usłyszane – jako rozgrzeszenie), z pewnością nie będzie – z uwagi na swoją tendencję do „uspokajania” *Dasein* – dawać tym samym asumptu do odczytania pojęcia winy w sensie egzystencjalnym. W każdym razie jednak, jeśli powszednia wykładnia *Dasein* postrzega fenomen sumienia przez pryzmat bycia winnym bądź niewinnym – jeśli w każdym razie odniesienie bycia bytu ludzkiego do winy (jakkolwiek pojętej ontycznie) jest powszechnie w niej podzielane, to stanowi to pewną konkretną daną dla analizy ontologicznej, daną, którą trzeba uwzględnić. Powszednia, publiczna wykładnia ma za zadanie przesłaniać to, co może być źródłowo ujęte jako fenomen samego bycia *Dasein* – właśnie dlatego jednak musi jednak wprost wypowiedzieć imię tego, czego istotę ma za zadanie przesłonić.

„Wszelkie badania ontologiczne fenomenów winy, sumienia, śmierci muszą wychodzić od tego, co »mówi« o nich powszednia wykładnia *Dasein*. (...)”

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 389.

W każdym (...) błędnym widzeniu odslania się zarazem wskazanie na pierwotną »ideę« fenomenu»¹⁰⁶.

I dalej pisze Heidegger:

„Skąd bierzemy kryterium pierwotnego egzystencjalnego sensu »winiem«? Stąd, że owo »winiem« pojawia się jako orzecznik dla »jestem«. A może to, co niewłaściwa wykładnia rozumie jako »winę«, tkwi w byciu *Dasein* jako takim, w ten mianowicie sposób, że gdy tylko egzystuje ono faktycznie, *jest* już także winne?”.

Powyższe słowa możemy odczytać jako wstęp do przypisania *egzystencjalnego sensu* naszemu powszedniemu pojęciu winy. Dla eksplikacji takiego charakteru winy konieczne jest jednak odniesienie jej do powszedniej wykładni tego pojęcia, która z istoty rozmija się z jego egzystencjalnym rozumieniem.

Dla powszedniej wykładni *Dasein* znamienne jest bowiem właśnie odnoszenie winy jako tego, co określane jest w głosie sumienia, do zdroworozsądkowego pojęcia winy jako uwarunkowanego interesami, które *Dasein* „ma” w świecie. I tak, możemy wyróżnić bycie winnym w sensie „bycia komuś coś dłużnym” – to „coś”, to zawsze będzie pewien przedmiot podzielanego z innym zatroskania. Następnie, można być winnym czegoś – mówimy wówczas o sprawstwie czegoś w świecie; takie pojęcie winy jedynie luźno jest związane z powyższym (można sprawić coś – zawinąć – nie zaciągając tym samym długu), silniej wiąże się za to z trzecim możliwym określeniem bycia winnym dostępnym potocznemu rozumieniu (ustanawia bowiem rozumienie czyjegoś bycia jako podstawy określonego stanu rzeczy). Oto można być również winnym w sensie moralno-prawnym. Ciekawe, że za konstytutywne dla wykształcenia się tego trzeciego rozumienia winy Heidegger uznaje przede wszystkim bycie z innymi na gruncie ontycznie określonej, rządzącej się prawami regulującymi poszczególne *modi* zatroskania o świat wspólnoty. W związku z tym ujęcie bycia winnym czegoś w sensie prawnym (a więc określanego na gruncie regulacji sfery zatroskania i będącego do wyrównania w sensie np. spłaty długu) wyprzedza ujęcie bycia winnym wobec innych czy innego, a więc bycia winnym w sensie czysto moralnym. Co prawda, we dług Heideggera, to ostatnie pozwala się ująć zupełnie autonomicznie, tj. poza określeniem przez publiczne prawo. Bycie winnym w sensie moralnym jest wówczas do pojęcia jako uchybienie wobec pewnego wymogu wpisanego we współbycie, a zatem stanowi pewną prywację, aksjolo-

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 395.

gicznie negatywnie kwalifikowaną (na poziomie ontycznym!), gdyż godzi ona w samo bycie innego. Niemniej faktycznie, tj. w powszednim współbyciu, bycie winnym w sensie moralnym sprowadza się wedle Heideggera do tego samego rachunku krzywd, strat i roszczeń do wyrównania, jaki jest znamieny dla rozstrzygania relacji między ludźmi w publicznie usankcjonowanym, obliczanym na możliwie najpełniejszą realizację powszechnie podzielanego „projektu” zatroskania, *porządku prawnym*.

„Pojęcie winy moralnej nie zostało bowiem ontologicznie rozjaśnione i mogły zapanować i panują do dziś takie wykładnie tego fenomenu, które wprowadziły do jego pojęcia także ideę karalności, a nawet zadłużenia, czy wręcz pojęcie to określały, wychodząc od tych idei. W ten sposób »winien« zostaje znów zepchnięte w sferę zatroskania w sensie rozliczania i likwidacji roszczeń”¹⁰⁷.

Sporo można powiedzieć na poparcie takiej interpretacji, również z punktu widzenia czysto ontycznego. Na przykład ujmując rzecz historycznie, odpowiedzialność moralna zabójcy stanowiła w pierwszych społeczeństwach, określających się *par excellence* przez wspólnotowy aspekt bycia jednostki, jedynie pewną pochodną wobec jego odpowiedzialności czysto prawnej za unicestwienie pewnego społecznego – obejmowanego zatem raczej zatroskaniem niż troskliwością – dobra: wojownika jako gwarancji bezpieczeństwa czy kobiety jako gwarancji trwania wspólnoty. Prymitywne i okrutne w pojęciu współczesnego człowieka prawo talionu stanowi raczej wyraz absolutnej, bo wymuszonej twardymi okolicznościami życiowymi, racjonalności pozbawionej złudzeń co do rzeczywistości ludzkiego bytowania w świecie. Racjonalność ta kulminuje w niepojętej ze współczesnego punktu widzenia, a przecież powszechnej w ewolucji społeczeństw, tendencji do przeliczania ceny ludzkiej krwi na okup pieniędzy.

Tyle jednak o ontycznym rozumieniu winy. Aby właściwie pojąć, co oznacza doświadczenie bycia winnym w fenomenie sumienia, należy właśnie oczyścić samo pojęcie winy z jego upostaciowań rozpoznawanych, ale i tym samym projektowanych przecież przez powszednią wykładnię, mającą zawsze na uwadze jedynie – z istoty niewłaściwe i zwrócone ku światu zatroskania – współbycie. Idea winy musi zostać zinterpretowana egzystencjalnie, a to oznacza jej absolutną formalizację. Tak pojęta idea winy musi również dać się przedstawić jako warunek bycia winnym w którymkolwiek z wcześniej wyróżnionych znaczeń.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 397.

„Ideę winy musimy wyprowadzić ze sfery obrachowującego zatroskania, lecz także pozbawić związku z powinnością i prawem (...). Także bowiem i tu wina zostaje jeszcze z konieczności określona jako *brak*, jako niedostatek czegoś, co powinno i może być. Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne”¹⁰⁸.

Egzystencja stanowi zaś właśnie, jak wiemy, sposób bycia przeciwny względem obecności.

Dla formalnego pojęcia winy ważne będą dwie cechy konstytutywne bycia winnym. Po pierwsze, *charakter Nie* – czyli immanentnie zawarta w pojęciu winy negatywność. Po drugie, *bycie powodem czegoś* (bycie podstawą czegoś) – moment wyróżniony już wcześniej przy okazji analizy możliwego potocznego pojęcia winy jako z istoty przypisywanej pewnemu sprawcy. „Formalnie egzystencjalną ideę »winien« określamy więc jako bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. *bycie podstawą nie-ważności (Nichtigkeit)*”¹⁰⁹. W pierwszym kroku wykluczone zostało odniesienie winy egzystencjalnej do wszelkiego możliwego postulatu zaistnienia czegoś obecnego – zniesiona została zatem obciążająca ontycznie pojęcie winy powinność. Następnie *Dasein*, jako podstawa możliwości zawinienia w sensie określonym powyżej, czyli niespełnienia wymogu i pociągnięcia tym samym pewnej prywatności w aktualnym bycie – z uwagi na odniesienie braku do sposobu bycia obecności – samo nie da się pojąć jako określone przez brak. Czym innym jest zatem negatywność określająca egzystencjalnie bycie *Dasein*, czym innym zaś ewentualna negatywność pociągana w danym bycie na skutek działania *Dasein* jako przyczyny tego braku (kiedy nie spełnia ono nakładanej na nie np. w ramach faktycznego współbycia powinności).

„Podstawa nie musi nabywać swej nie-ważności dopiero od tego, czego jest uzasadnieniem. Zawiera się w tym rzecz następująca: *Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero »na podstawie« pierwotnego bycia winnym*”¹¹⁰.

Wcześniej już (w rozdziale pierwszym) powiązaliśmy problem egzystencjalnej winy *Dasein* z tematem wolności jako bycia ku możliwościom zawsze wyznaczonym przez konkretną faktyczność rzucenia *Dasein*. Możemy teraz zatem wprost nawiązać do ówczesnej analizy możliwości, aby najprościej uchwycić sens tezy o pierwotnym charakterze winy *Dasein*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 398.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 399.

Warunkiem przypisania *Dasein* winy w sensie egzystencjalnym może być jedynie, po pierwsze, odnalezienie w pierwotnej strukturze jego bycia wspomnianej negatywności; po drugie zaś, wyszczególnienie w samym sposobie bycia *Dasein* podstawy tejże negatywności. Otóż wedle Heideggera negatywność naznacza bycie *Dasein*, poczynawszy od jego określenia przez rzućenie. „Będąc, *Dasein* jest rzućone, *nie* przez samo siebie przywiedzione w swe »tu oto«”¹¹¹. Źródłem negatywności będzie zatem to, że *Dasein* zdane jest na swoje rzućenie, w którym dopiero może ono być otwarte i projektować własne bycie; *Dasein* nie jest, by tak rzec, utwierdzone w sobie jako we własnej podstawie – egzystuje, czyli jest możliwościami otwartymi przez faktyczność rzućenia. W jakim sensie jest możliwościami i w czym tkwi negatywność, której *Dasein* jako rzućone ma być podstawą? Rzućenie jest odkrywane w położeniu, gdy do *Dasein* dociera komunikat „że jest i ma być”. Jak być? To nie jest – nie może być – określone. W rzućeniu otwarte zostały wszakże przed byciem *Dasein* pewne możliwości. Rzućenie jest więc zarazem odkrywane jako nieprzekraczalna faktyczność bycia i jako sama podstawa (w sensie warunku) możliwości bycia. Nie ma przy tym, jak wiemy, charakteru statycznego i transcendentnego punktu odniesienia, lecz stanowi niezbywalny moment charakterystyki samego *Dasein* i w swojej ontycznej konkretyzacji podlega modyfikacjom na gruncie projektowego charakteru bycia *Dasein*. Oznacza to jednak, że *Dasein* jako rzućone jest podstawą swoich możliwości bycia. Istnieją one w ogóle jako możliwości dla rozumienia *Dasein*. Egzystencyjnie manifestuje się to w specyficznym zdystansowaniu wobec możliwości.

„Będąc-podstawą, tzn. egzystując jako rzućone, *Dasein* ciągle pozostaje w tyle za swymi możliwościami. Nigdy nie egzystuje ono *przed* swą podstawą, lecz zawsze *jako ta podstawa i z niej*. Bycie podstawą oznacza zatem, że własnym byciem nigdy nie włada się od podstawy”¹¹².

Unieważnianie – egzystencyjne upostaciowanie egzystencjalnej negatywności – dotyczy właśnie możliwości bycia. Wybór jednej możliwości bycia zawsze przekreśla jakąś inną. Otwiera zawsze jakieś nowe spektrum możliwości, obok którego nadal może wszakże przechodzić mimo. Nie chodzi tu o proste bycie podstawą braku czegoś obecnego, co było możliwe, co mogło zaistnieć jako byt, lecz o unicestwienie – a raczej ciągle unicestwianie: unieważnianie, odsuwanie – samej możliwości by-

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, s. 399–400.

cia, unicestwianie wpisane w sam ruch egzystencji transcendującej (co oznacza zatem nade wszystko: transcendującej swoje możliwości). Tak to też przedstawia się rozumieniu *Dasein*. Rozumienie siebie ze względu na swoje możliwości bycia od początku uchwytuje tę egzystencjalną negatywność – *Dasein* rozumie siebie jako winne, gdyż jako podstawa możliwości nieuchronnie i nieustannie je trwoni na rzecz pewnej konkretyzacji swojego projektu. To, że mówimy tu o rozumieniu, nie oznacza, że rozumienie własnego bycia winnym polega na tematycznym ujęciu pewnej kwalifikacji aksjologicznej egzystencji przez samo *Dasein* – bycie winnym ani nie jest powiązane, ani tym bardziej nie zależy od stopnia samoświadomości bytu ludzkiego. Rozumienie tego, na co otwiera zew, stanowi konstytutywny moment właściwej otwartości *Dasein*. Egzystencjalny charakter bycia winnym jest dostępny położonemu rozumieniu *Dasein* jako Sobości właściwej. Jest przesłonięty przed Sobością z piętnem Się. Jest przywracany rozumieniu w zewie sumienia. Jako taki zaś jest – i to będzie dla nas jeszcze szczególnie ważne – podstawą pewnego pozytywnego określenia wolności:

„Powyższa nie-ważność charakteryzuje bycie *Dasein* wolnym ku swym egzystencyjnym możliwościom. Wolność jest jednak tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy”¹¹³.

Sumienie w tym egzystencjalno-ontologicznym rozumieniu jest warunkiem możliwości właściwej otwartości *Dasein*. Konstytuuje się ona oczywiście na podstawie formalnej struktury otwartości – w modusach rozumienia, położenia i mowy. Punktem wyjścia i ogniwem spajającym wszystkie momenty otwartości jest tu rozumienie jako wola-posiadania-sumienia: *Dasein* rozumiejące zew otwiera się na najbardziej własną możliwość bycia w woli-posiadania-sumienia. Odzyskuje wówczas samo siebie w sensie najdalej posuniętej – wbrew tendencji do pograżania się w sposobie bycia innych – indywidualizacji przez tylko do niego kierowane wezwanie. Tym samym ujawnia się jego właściwe położenie, manifestujące się jako nieswojość wbrew zadomowieniu w świecie publicznej wykładni – rozumienie siebie ujawnia sobie, że jest położone w trwodze. „Factum trwogi sumienia stanowi potwierdzenie fenomenalne tego, że w rozumieniu zewu *Dasein* sprowadzone zostaje przed własną nieswojość. Wola-posiadania-sumienia staje się gotowością do trwogi”¹¹⁴. Stają-

¹¹³ *Ibidem*, s. 400.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 415.

ce w obliczu nieswojości *Dasein* słyszy zew sumienia jako milczenie wbrew zgłębieniu gadaniny – jako milczenie skłaniające do zamknięcia i wsłuchania się w siebie właściwego, który wzywa. Mowa jako moment otwartości właściwej jest w swoim modusie milczenia – dlatego może usunąć przesłony rozpostarte przez gadaninę przed rozumieniem *Dasein*.

„Tę wyróżnioną i poświadczoną w samym *Dasein* przez jego sumienie właściwą otwartość – *umilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym* – nazywamy zdecydowaniem (*Entschlossenheit*)”¹¹⁵,¹¹⁶.

Zdecydowanie jako wyróżniona postać otwartości jest w ścisłym sensie odwrótnością i odwróceniem tego jej modusu, w jaki popadło *Dasein* niewłaściwe – modusu zamknięcia. Ta właściwa otwartość odniesiona jest w pierwszym rzędzie do Sobości, ogarnia wszakże nadal pełnię ukonstytuowania *Dasein* na sposób bycia-w, a także świat tego bycia-w. Znajdujemy w tym potwierdzenie znaczenia współbycia jako istotowego określenia nie tylko powszedniego bycia *Dasein*, lecz również Sobości właściwej. Współbycie, jak wskazywaliśmy w tym rozdziale, nie stanowi zatem jedynie pewnego momentu wstępnej, by tak się wyrazić, ontologicznej konstytucji bytu ludzkiego, momentu, który *Dasein*, aby być na własny sposób, winno przekroczyć wraz z całością jego obciążonego piętnem Się ukonstytuowania, lecz stanowi niezbywalny element ukonstytuowania *Dasein* jako takiego, niezbywalny egzystencjał, który zyskuje nową, nacechowaną właściwą troskliwością o bycie innego, postać w zdecydowaniu. Jako taki pozwala się zatem, owszem, określić jako ontologiczny warunek etyczności bytu ludzkiego; specyfika jego polega wszakże na tym, że właśnie nie ustanawia on ostrej cezury między tym, co ontologiczne, i tym, co etyczne, lecz identyfikuje podstawowe etyczne określenie bytu ludzkiego z jego pierwotnym ontologicznym ukonstytuowaniem. Napisaliśmy wcześniej, że wraz z osiągnięciem przez egzystencję modusu właściwości określenie jej przez współbycie wcale nie znika, lecz „*Dasein* może teraz jedynie *właściwie* rozumieć charakter tego określenia i odpowiednio projektować siebie”. Potwierdzają to uwagi samego Heideggera:

„Ta *właściwa* otwartość modyfikuje wówczas w sposób równie pierwotny ufundowaną w niej odkrytość »świata«, jak otwartość *Mitdasein* innych. Ani poręczny »świat« nie staje się inny co do swej »zawartości«, ani krąg innych

¹¹⁵ Por. termin niemiecki na oznaczenie otwartości *Dasein* w ogóle: *Erschlossenheit*.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 416.

nie ulega wymianie – a przecież zarówno rozumiejące, zatroskane bycie ku temu, co poręczne, jak i troskliwe współbycie z innymi zostają teraz określone na podstawie ich najbardziej własnej możliwości-bycia-Sobą¹¹⁷.

Eksplikacja treści pojęcia zdecydowania w *Byciu i czasie* od początku wyraźnie zmierza do oczyszczenia pojęcia Sobości właściwej z wszelkich konotacji, które dawałyby pretekst do przypisania jej charakterystyce etykiety „subiektywistycznej” i do ujęcia w ogólności jako dzieła z gruntu przenikniętego duchem subiektywizmu. Pozytywna wykładnia zdecydowania ma z tego względu charakter zarazem wybitnie polemiczny i – jak się zaraz przekonamy – również w znacznym stopniu postulatowy. I tak, Heidegger podkreśla, że indywidualizacja *Dasein* nie oznacza jego izolacji w sensie wyodrębnienia podmiotu, źródłowo zdystansowanego względem (z istoty w tym ujęciu transcendentnego i będącego w-sobie) świata przedmiotowości. Świat pozostaje momentem charakterystyki Sobości właściwej jako element jej egzystencjalnej struktury, a z tych samych względów również współbycie konstytuuje Sobość właściwą. Zdecydowanie oznacza nadanie właściwego charakteru byciu *Dasein* jako trosce w każdym z jej modusów. Dokładnie zaś: „zdecydowanie sprowadza Sobość właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi”¹¹⁸.

Zdecydowanie *sprowadza Dasein* – czyli *otwiera* je – we właściwą postać zatroskania o byt poręczny. Natomiast do właściwej postaci troskliwości *Dasein* jest w zdecydowaniu *popychane*. Jaki jest sens tej, było nie było, znaczącej rozbieżności terminologicznej? Zbiorcza charakterystyka zdecydowania jako „umilkłego, gotowego do trwogi projektowania się na najbardziej własne bycie winnym” nie stwarza podstaw do odmiennego traktowania na płaszczyźnie ontologicznej otwieranej w nim troskliwości o innych od zatroskania o poręczny byt. W jednym i w drugim przypadku otwarta zostaje przed *Dasein* pewna możliwość bycia – i jest mu odsłonięta jako właśnie możliwość. Jest to wypowiedziane wprost. W następnym akapicie pisze bowiem Heidegger: „Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je [(*Dasein* – dop. R.S.) do możliwości, by pozwolić współbytującym innym »być« w ich najbardziej własnej możliwości, tę zaś współlotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości”¹¹⁹. Akapit ten w całości jest bardzo „gęsty”,

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 417–418.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 418 (podkreślenie – R.S.). Tłumaczenie terminu *Selbst* zmodyfikowane zgodnie z wcześniej zaznaczonym rozwiązaniem terminologicznym.

¹¹⁹ *Ibidem* (podkreślenie – R.S.).

jeśli idzie o nawarstwienie tez i ich możliwych znaczeń i z tego względu jest dla nas niezmiernie istotny; zatrzymajmy się na razie w tym miejscu i zastanówmy się wpierr nad związkiem tych dwóch przytoczonych fragmentów. Jest zupełnie jasne, że wedle Heideggera nie ma żadnej istotowej – czyli ontologicznej – odmienności między otwarciem na właściwe zatroskanie a otwarciem na właściwą troskliwość, gdyż sformułowania „zdecydowanie sprowadza *Dasein* do...” i „zdecydowanie popycha *Dasein* w...” są traktowane całkowicie synonimicznie. Nie jest przecież jednak bez znaczenia, dlaczego Heidegger używa w tym miejscu tak mocnego i nadto wskazującego na pewną uległość, wręcz na bierność *popychanego Dasein*, sformułowania (chyba że złożymy to na karb jego osławionego, rzekomo niedbałego stylu argumentacji). Albo zatem Heidegger ma pewne podstawy, aby wyróżnić otwarcie na właściwą postać troskliwości, otwarcie, jakie dokonuje się w zdecydowaniu, jako w pewien sposób określone przez odczuwany przez *Dasein* wyraźnie w sytuacji otwarcia *przymus* bycia troskliwym w sposób właściwy, albo nie ma w ogóle takich podstaw w jego ontologii i mamy tu do czynienia jedynie (czy właściwie: jedynie?) z pewnym, być może nawet pozafilozoficznym, tj. czysto osobistym, postulatem, mianowicie z tezą, iż w każdym razie *Dasein*, skoro już ma otwartą możliwość właściwej troskliwości o innego, powinno z takich czy innych, niemniej absolutnie niewiążących dłań względów, z możliwości takiej „skorzystać”. Przechodząc tak płynnie z płaszczyzny ontologicznej na płaszczyznę etyczną, ze sfery „jest”, w sferę „być powinno”, stąpamy po gruncie zdecydowanie niepewnym.

Co oznacza w istocie właściwa troskliwość o innego, w pewnej mierze jest nam już wiadome. Przypomnijmy może jej wstępną charakterystykę nakreśloną przez Heideggera:

„... troskliwość, która nie tyle zastępuje innego [jak dzieje się to – przypomnijmy – w przypadku troskliwości niewłaściwej, zwróconej ku światu powszedniego współzatraskania – R.S.], co raczej *występuje przed* jego egzystencyjną możliwość bycia, i to nie po to, by mu »troskę« odebrać, lecz by dopiero we właściwy sposób mu ją jako taką zwrócić. Ta troskliwość, z istoty dotycząca właściwej troski, tzn. egzystencji innego, nie zaś *czegoś*, o co się on troska, pomaga innemu przejrzeć siebie w swej trosce i stać się *wolnym ku niej*”¹²⁰.

Teraz wiemy już, że ten modus troskliwości osiągany jest tylko w zdecydowaniu. Uzupełnijmy materiał przedstawiający nam się teraz

¹²⁰ *Ibidem*, s. 174.

jako zadanie do analizy o ciąg dalszy naszego kluczowego akapitu z rozdziału drugiego drugiej części *Bycia i czasu*:

„Zdecydowane *Dasein* może stać się »sumieniem« innych. Właściwa wspólnota wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobością, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Sie i z zamierzanych przedsięwzięć”¹²¹.

Musimy zatem rozstrzygnąć dwie, ściśle ze sobą powiązane, kwestie. Po pierwsze, winniśmy możliwie najpełniej wyeksplikować i zinterpretować etycznie ontologiczne pojęcie troskliwości właściwej. Po drugie, musimy sprecyzować status tak zinterpretowanej troskliwości właściwej jako podstawy (w sensie źródła) wszelkiej etycznej *praxis*, w tym zaś zawiera się również rozstrzygnięcie kwestii, czy troskliwość właściwa jest rzeczą wolnego projektu zdecydowanego *Dasein*. Mamy tu zaś dwie możliwości. (1) Albo troskliwość stanowi jedynie zupełnie neutralną, w sensie: niezobowiązującą i nieprzedstawiającą się w pewnej etycznej, tym bardziej zaś nie w ontologicznej, neodpartości przymusu *możliwość Dasein*. (2) Albo istotny sens zdecydowania jako otwartości na *Mitdasein* innych polega na otwarciu się *Dasein* na niezbywalne etyczne określenie jego bycia, ujawniające się właśnie jako przymus i operujące jakąś sankcją, przedstawiające się wszakże nadal jego wolności (a zatem z pewnością również i w tym wypadku niesprowadzalne do koncepcji np. Lévinasa). Problem ten można wyłożyć krócej i klarowniej następująco: czy wolność *Dasein* wedle Heideggera *powinna*, czy jedynie *może* kulminować w projekcie etycznym mającym na uwadze przede wszystkim samo bycie innego – w projekcie, który nazwiemy teraz projektem odpowiedzialności – jeśli zaś *powinna*, jaka jest po temu racja i czy taką – etyczną – rację można w ogóle wskazać? Kwestię, czy *Dasein* może w ogóle powziąć taki projekt, w sensie: czy aby nie jest nieuchronnie zamknięte na innego i neodmiennie skazane na egocentryzm, które to określenie stanowiłoby jedynie prostszą eksplikację sensu tezy, iż w jego byciu chodzi mu o jego własne bycie, możemy już chyba uznać za ostatecznie tutaj rozstrzygniętą, a jej rozstrzygnięcie za wystarczająco udokumentowane.

Powyższe charakterystyki właściwej troskliwości uprawniają do wyróżnienia następujących jej cech konstytutywnych: (1) właściwa troskliwość jako projekt bycia *Dasein* mierzy w samo bycie innego, rozumie je

¹²¹ *Ibidem*, s. 418. Tłumaczenie terminu *Selbst* zmodyfikowane jak uprzednio; w zgodzie z literalnym brzmieniem tekstu oryginalnego pominięto w cytacie cudzysłów obejmujący w przekładzie Bogdana Barana pojęcie wspólnoty.

w jego projektowym charakterze jako powstałą z wolności troskę. (2) Projekt ten, tj. właściwa troskliwość, stawia sobie za cel – czyli troszczy się o – otwarcie innego na jego najbardziej własną możliwość bycia, o przywrócenie go do jego właściwej Sobości jako projektującej się na swoje własne możliwości. (3) Jako że jest to projekt bycia samego *Dasein*, w projekcie tym jako troskliwości *Dasein* jest całym sobą nieobojętne na jego rzeczywistą realizację; tj. projektując siebie we właściwej troskliwości, wiąże swoje bycie – swój los – z losem innego.

Proponujemy zatem następujące rozwiązanie postawionej wyżej kwestii: dla ontologicznej charakterystyki *Dasein* troskliwość właściwa jest możliwością otwieraną przez przywrócenie egzystencji do Sobości właściwej. Otwarcie jej jako możliwości dokonać się może w zdecydowaniu. Dla zdecydowanego wszelako, podejmującego swoje bycie jako troskę w sposób właściwy, *Dasein*, odpowiedzialność jest już jego wyborem, jego egzystencjalnym wyborem siebie jako projektującego siebie we właściwej troskliwości, a przez to punktem odniesienia dla jego egzystencyjnej możliwości podtrzymywania bądź zniesienia tego wyboru. Dokonując pewnej ingerencji w słownik Heideggera, możemy powiedzieć, że odpowiedzialność jako odpowiedzialność za innego w sensie możliwości otwarcia go na jego właściwą troskę przedstawia się w tym świetle jako niezbywalny moment określenia egzystencji zdecydowanej, nad którą wciąż przecież wisi groźba sprzeniewierzenia się Sobie i osunięcia się w świat Się, gdzie możliwość etyki ustępuje miejsca konieczności bezwzględного życiowego obrachunku.

Jedną rzecz musimy wszakże natychmiast podkreślić: nie znajdziemy w całym dziele Heideggera pojęcia odpowiedzialności literalnie zgodnego z jego implikowanym przez nasze tezy rozumieniem. Tym bardziej nie moglibyśmy uzgodnić terminologii Heideggera z ortodoksyjnym słownikiem dialogików. Heidegger nigdzie w *Byciu i czasie* nie przedstawia wyizolowanej z całego kontekstu bycia-w-świecie sytuacji spotkania z innym, co mogłoby otworzyć pole do fenomenalnego udokumentowania tak pojętej odpowiedzialności. I nie może być inaczej, skoro sytuacja spotkania z innym (sytuacja spotkania Ja przez Ty czy epifanii twarzy) opisywana w pismach Bubera czy Lévinasa stanowi sama w sobie radykalnie odmienny od proponowanego przez *Bycie i czas* sposób postawienia problemu możliwości etyki. W epifanii twarzy Lévinas upatruje otwartość na transcendencję – opis spotkania z twarzą pozwala się interpretować jako fenomenalny dowód na słuszność tezy o nieodrodnym metafizycznym pragnieniu innego w absolutnej inności; faktycznie z punktu widzenia metodologicznego jest to wyjście poza metafizykę

taką, jaką jawi się ona z perspektywy Heideggerowskiej i która w tej optyce jest, jako zapomnienie bycia, czymś do przezwyciężenia, w stronę metafizyki, ku której myślenie bycia Heideggera w ogóle się nie kieruje¹²². Jako rozwiązanie filozoficzne jest to znacznie ciekawsze niż jako domniemane świadectwo pozaświatowych źródeł etyczności; zresztą jedyna relacja między ludźmi rzeczywiście konstytuowana przez nieskończone pragnienie innego – miłość erotyczna dwojga istot – sprawia właśnie Lévinasowi kłopot z uwagi na (oczywiste przecież...) wykluczenie trzeciego. Z tych samych względów musi on odrzucić Buberowskie rozumienie relacji Ja i Ty¹²³.

Radykalna odmienność punktu wyjścia Lévinasa wynika z woli przekroczenia myślenia według wolności i według związku wolności z odpowiedzialnością. Heidegger natomiast możliwość etyki (która pozwala się uzgodnić z istotnym, autonomicznym sensem dialogicznego pojęcia odpowiedzialności jako odpowiedzialności za innego i odpowiedzialności uwolnionej od piętna winy) opiera na wolności. Nawiazanie rzeczywistej relacji z innym, możliwość właściwej wspólnoty (które to pojęcie, jako pojęcie ontologiczno-egzystencjalne ma sens zdecydowanie szerszy, niż ten zawierający się w narzucającym się jego czysto organicystycznym rozumieniu) wspiera się nie na fundamencie uprzedniego zobowiązania wobec innego, lecz na strukturze bycia zdecydowanego, wolnego ku Sobie *Dasein*. Wybór wybierania zaś, wybór wolności ma charakter z istoty powszechny w tym sensie, iż nie może nie mierzyć zarazem w wolność innych. Zdecydowanie na Siebie automatycznie czyni wyłom w świecie publicznej zмовy milczenia o możliwości bycia na sposób własny, w gorączkowo pokrywającej powstałą w ten sposób lukę gadaninie. W tym sensie zdecydowane *Dasein* wręcz nie może nie być sumieniem innych. Wola troskliwości właściwej wydaje się logiczną konsekwencją tego uwarunkowania przez niezbywalne odniesienie do innych we współbyciu. Pozostaje kwestią do dyskusji, czy nawet taki projekt, powzięty przez wolność dla innej wolności, z konieczności prowadzić musi do dwudziestowiecznych kacetów (cóż to zresztą za argument w dyskusji filozoficznej – faktyczność totalitaryzmu?).

¹²² Por. Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 612.

¹²³ Por. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op.cit., s. 252. Píše tam Lévinas: „Mowa jako obecność twarzy nie zaprasza do cichego porozumienia z wybranym bytem, do relacji »ja – ty«, która sobie wystarcza i zapomina o całym świecie; jej szczerość wzdraga się przed potajmnaną miłością, w której szczerość ginie wraz z sensem języka, przekształcając się w śmiech albo w zakochane gruchanie. W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”.

Gdybyśmy mieli odnieść to wszystko do faktyczności naszego bycia, gdybyśmy mieli zapytać: „czy doświadczamy tego właśnie, o czym mówi Heidegger?”, wnioski mogłyby okazać się zaskakujące. Jak często zdarza nam się otwierać innego na jego najbardziej własną możliwość bycia? Przyjmując nawet taką presupozycję, że rzeczywiście oto jesteśmy zdecydowanym *Dasein*, w rzeczy samej nigdy nie wiemy, co inny poczyną czy pocznie z naszą postawą (innemu w każdym razie nikt nie odmawia wolności); tzn. doświadczenie życiowe poucza, że prawdziwa wdzięczność, o której mówi Settembrini z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, iż oznacza ona dobry użytek z otrzymanych darów, jest czymś niesłychanie rzadkim. Otóż relacja z innym w sensie właściwej wspólnoty, o której mówi Heidegger, wydaje się całkowicie zwrotna. Pamiętając o sile oddziaływania *innych* w ramach opinii publicznej, możemy tę uwagę poprowadzić nawet dalej, tzn. poza samo określenie właściwości. O trafności Heideggerowskiej konstrukcji teoretycznej możemy się przekonać bezpośrednio, co jest zresztą dość przewrotne, raczej na podstawie osobistego doświadczenia bycia otwartym przez innego niż na podstawie własnego utwierdzenia w świadomości rzucania wyzwania (czy wezwania) innym; to inny jest najczęściej tym, który zdziera nam zasłony z oczu. Sądzimy, że bezpośrednia dostępność sensu tezy, iż „Zdecydowane *Dasein* może stać się »sumieniem« innych” wynika z takiego właśnie powszechnego doświadczenia. Mniejsza nawet o to, z jakich względów inny tak czyni, tzn. czy jest to wyrazem jego własnego projektu. Egzystencjalne pojęcie innych ujawnia – co staraliśmy się pokazać zwłaszcza w rozdziale drugim tej pracy – ontologiczną zależność charakteru powszedniego bycia *Dasein* również od faktyczności współwystępowania innych w świecie *Dasein*. Faktycznie doświadczamy innego również jako nieodzownego *ontycznego* warunku właściwości naszej egzystencji. Musimy jednak precyzyjnie wyeksplikować sens tej tezy. Bycie innego dla nas – czy będzie polegać na dawaniu przykładu zdecydowania, na wychowywaniu do czegoś czy na błaznowaniu w korowodzie publicznej głupoty – otwiera dopiero możliwość dystansu do własnej egzystencji: dystansu, który oznacza zarówno rozpoznanie wolności przez siebie samą, jak i rozpoznanie przez wolność nieugruntowania jej wyboru w kontekście świata jako takiego. Dokumentuje się to i w taki sposób, że gdy konkretnego innego braknie, pewien modus bycia, obrany ze względu na niego, ujawnia swoją bezpodstawność. Ze wszystkiego, co teraz powiedzieliśmy, wynika oczywiście całkowita indyferencja, jeśli chodzi o właściwość bądź niewłaściwość bycia innego; czy jest to zgodne z kontekstem, w jakim się wypowiadamy? Przede wszystkim zaś: czy indyferentny

stosunek do tej kwestii nie zamyka od razu całej dyskusji? Otóż idzie tu teraz nie o określone ujęcie tematu innego, lecz o zrozumienie istoty egzystencji właściwej. Zresztą próba przewyciężenia tej indyferencji nie tyle wniosłaby cokolwiek do dyskusji, ile nieuchronnie musiałaby prowadzić do (tracącej co chwila grunt pod nogami) interpretacji innego w sensie mojego *alter ego*.

Bezpodstawność, niezakotwiczenie, brak ugruntowania – wszystko to są negatywne określenia, prowadzące do pozytywnego ujęcia wolności jako podstawy wyboru sposobu bycia, którą istotowo cechuje dążność do znalezienia zewnętrznego źródła sensu jej wyboru. Rozpoznająca się w swojej istocie wolność zdaje sobie sprawę z braku racji dla bycia raczej w ten niż inny sposób; oznacza to jednak tylko tyle: wolność ta tym bardziej zdaje sobie sprawę z konieczności nadania sobie określenia z zewnątrz, związania się ze swoim losem, który pojęty jako sam w sobie byłby absurdalny, w sensie: bezpodstawny, ale który właśnie nigdy nie jest sam w sobie. Taka jest może ostateczna etyczna nauka, jaką możemy dobyć z *Bycia i czasu*: czyń w każdej chwili dokładnie to, czego ta chwila od ciebie wymaga. Oczywiście to *Dasein* w swojej wolności każdorazowo decyduje, czego ta konkretna chwila od niego wymaga. Ale byłoby dramatycznym błędem widzieć w tej formule – upostaciowaną w figurze ukrytej tautologii – sankcję dla dowolności. Nie ma tu większej sankcji dla dowolności niż w Augustynowym „Kochaj i rób co chcesz”. Namysł nad wymogiem chwili, jakiego musi dokonać wolność, jest pełnym powagi rozpatrzeniem się w możliwościach, z których jedną trzeba wybrać, a pozostałe pominąć i podźwignąć ciężar tego pominięcia. Wybór możliwości przepaja ją sensem, który odtąd będzie sensem wolności. Tak jest – tak mówi jeszcze ontologia. Wolność stoi przed szansą odpowiedzialności, powinna przeto się z nią związać – niech tak mówi wsparta zawsze na *osobistym* poczuciu powinności etyka.

ZAKOŃCZENIE

Jeśli Emmanuel Lévinas ma rację, utożsamiając sferę bycia ze sferą wojny¹²⁴, odpowiadamy z naszego punktu widzenia, że w takim razie nie znamy, bo też nie zaznaliśmy nigdy, nic innego niż etyka podejmująca się właśnie próby wojny i niesytuująca swoich nadziei na zwycięstwo – o ile w ogóle może je mieć – nigdzie poza faktycznością samej wojny. Jeśli fakt, że inny jest przez *Dasein* rozumiany w swoim *Mitdasein* dzięki pewnej projekcji obierającej za punkt wyjścia własne ukonstytuowanie *Dasein*, ma oznaczać, że w takim razie inny przestaje być innym, gdyż jego inność zostaje zniesiona na rzecz pewnej podmiotowej konstytucji – że mianowicie inność innego zostaje tutaj nieuchronnie zniesiona w ruchu utożsamiania, a to z kolei miałoby oznaczać, że etyka *Bycia i czasu* jest fikcją, to trzeba powiedzieć, że w takim razie Heideggerowskie zdecydowanie na troskliwość właściwą posuwa się najdalej jak to możliwe w projekcie przekroczenia tej rzekomej ontologicznej niemożliwości etyki. Jeśli bycie *Dasein* nie jest niczym więcej, jak tylko panowaniem, ogarnianiem, utożsamianiem – wkomponowywaniem wszystkiego, co napotkane, we własną strukturę ontologiczną – to trzeba powiedzieć, że w takim razie zdecydowanie stanowić może najwyższy akt heroizmu, do jakiego zdolny jest człowiek – próbę, choćby z góry skazaną na niepowodzenie, abdykacji z niechcianej roli pana wszelkiego stworzenia. Jeśli nie jest możliwe dla *Dasein*, by uznać wolność innego, gdyż nieuchronnie i nieodmiennie zagarnia ono sam jego byt, to trzeba powiedzieć, że w każdym razie może ono w swojej wolności nie chcieć bycia, a chcieć dobra. Czymże będzie się to różnić fenomenalnie od kroczenia po Lévin-

¹²⁴ Por. np. Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być...*, op.cit., s. 13–14.

asowskiej nieskończonej ziemi dobroci? Jeśli jednak Dobro miałoby być zbyt doskonale dla *projektu* bycia dobrym, jeśli miałoby przekraczać sam ten projekt – projekt odpowiedzialności – jeśli zatem nie ma *wyboru* między byciem wolnym a byciem dobrym, a istnieje jedynie, jak chce Emmanuel Lévinas, prymat transcendentnego Dobra, to etyka musi zamilknąć; utożsamiona z ontologią musi oddać pole religii jako metafizyce. Oznacza to, że pytanie ma ustąpić pewności, tajemnica dogmatowi, że Kain znów stanie się w oczach wielu godny szacunku jako wolny buntownik, kontestator i *idealista*.

Wolność jest wolnością w sytuacji. Jest świadoma swoich granic – nikomu nie pozwoli sobie ich narzucić i sama je wytycza w swoim rozumieniu siebie. Nie zna ich podobno nieskończona odpowiedzialność dobrego. Ale z pewnością ich potrzebuje – inaczej dobry oszalałby bądź niepostrzeżenie osunąłby się w hipokryzję. Być może etyka winna przyjąć program przeciwny swoim obecnym wysokim aspiracjom i pozostawić formułowanie ideału świętości religii, jeśli ten jest religii rzeczywiście potrzebny. Heidegger zdaje się to doskonale rozumieć: wybór danej możliwości egzystencyjnej oznacza właśnie przystanie na to, co da się tu i teraz „zrobić”; wszystko inne nie zostaje wszakże odepchnięte, lecz jako nieskończona sfera możliwości bycia-inaczej ciąży na wyborze, a tym właśnie mierzymy istotną wartość tego wyboru. W obliczu przeciwnego postulatów, Lévinasowskiego „inaczej niż być”, od razu musimy zatrzymać się bezradnie.

Wolność jest pewna siebie, gdyż rozpoznaje siebie w swoich projektach – i tylko w nich. Dobroć, do jakiej wolność jest zdolna, wywodzi z siebie samej i godzi się na bezprzyczynowość (nie „przyczynowość własną”) swojego wyboru dobroci. Wybór ten zasługuje na zaufanie, gdyż jest wywiedziony z samej istoty wolnego bytu i nie zależy od zwątpienia, jakie nieuchronnie ogarnia naprawdę żywą świadomość religijną. Wybór ten jest stałością, gdyż wie o sobie jako o jedynej podstawie wszelkiej *ontycznie określonej* wartości. Życie niewątpliwie może go złamać. Ale o ileż łatwiej życie zadaje kłam projektom powziętym ze względu na co innego niż sama wolność, czyli usytuowanym poza sobą, przeto zdany *zwykle* na cudzą wykładnię, *zawsze* na kaprys losu. Jeśli widmo śmierci jako ostatecznej możliwości bytu ludzkiego może w nim rzeczywiście podważyć wolę bycia etycznego, tym bardziej przecież zwątpienie w Dobro pozostawić może w twarzy innego tylko ziejącą pustkę.

BIBLIOGRAFIA

- Baran B., *Saga Heideggera*, Teksty filozoficzne PAT, Wydawnictwo PAT, Kraków 1988.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1998.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Filek J., *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1990.
- Gadacz T., *Bycie i dobro. Lévinas – Heidegger* [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki; Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Transcendencja i czasowość*, tłum. J. Margański [w:] *Transcendencje*, Teksty filozoficzne PAT, Wydawnictwo PAT, Kraków 1986.

- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, red. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1984.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2000.
- Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, tłum. A. Ściegienny [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, SIW Znak, Kraków 1964.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Jakóba Mortkowicza, Kraków 1912.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Sartre J.P., *L'Être et le néant* (fragmenty), tłum. J. Piasecka, K. Pomian [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1998.
- Sartre J.P., *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*. Tom II, PWN, Warszawa 1965.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.